<36622900870018 S

<36622900870018

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. U. 399

Philos. Instit. 447.

R.

Lehrbuch

für

den ersten

Cursus der Philosophie

mit

nächster Beziehung

auf die

Reinholdsche Elementarphilosophie

geschrieben

von

Karl Heinrich Ludwig Pölitz,

Professor zu Dresden.

Zweite vermehrte Ausgabe.

Leipzig und Gera,

bei Wilhelm Heinsius.

1798.

— Φιλοσοφειν εις ενεργειαν βιου —

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorrede zur zweiten Ausgabe.

Die grosse Krisis, die die Philosophie in dem letzten Decennium erlebt hat, musste, so entschieden wohlthätig sie auch für die Fortschritte der Wissenschaft selbst auf jeden Fall geworden ist, und für die Zukunft werden muss, so manchen academischen Lehrer, der in dieser Periode durch Schriften an den öffentlichen philosophischen Untersuchungen Antheil nahm, in die Verlegenheit bringen, durch neue Prüfung seines ehemals als untrüglich angekündigten Systems veranlasst zu werden, es öffentlich dem Publikum zu gestehen, dass er geirrt und den rechten Weg verfehlt habe. So wenig Nachtheiliges auch der wahre Denker in diesem wahrheits-

 lieben-

liebenden Bekenntnifs finden wird, und fo ehrenvoll es für den, der es ablegt, infofern werden mufs, inwiefern er dadurch am ficherften belegt, dafs er feit der Zeit, dafs fein Werk erfchien, keinen Stillftand in feinen Unterfuchungen gemacht, fondern muthig und feft den Gang eigner Prüfung verfolgt habe; fo finden doch die gemächlichen Zufchauer unfrer philofophifchen Verhandlungen einen, fie wenigftens befriedigenden Grund, fich der ganzen Philofophie zu entfchlagen, darin, dafs die Denker unfers Zeitalters felbft noch nicht über das, was eigentlich Philofophie fei, einverftanden find, und fie fehen oft mit behaglichem Wohlgefallen lächelnd auf den herab, der ehrlich genug ift, fein Confiteor darüber der Welt vorzulegen.

In jenem Falle hat fich nun Reinhold felbft befunden, der von feinem Syfteme der Elementarphilofophie zum Fichtefchen Idealismus überging; warum foll ich mich fchämen, das nehmliche zu geftehen, da ich bereits in Eggers deutfchem Magazin *) einen Verfuch gemacht habe, den Gang meiner gegenwärtigen Unterfuchungen im kurzen Umriffe der philofophifchen Welt vorzulegen? Die Richtung aber, die mein philofophifches Nachdenken überhaupt genommen hat, war folgende. So fehr ich auch Kants kritifche Schriften fchätzte, und fo viel ich ihm verdankte, fo war ich doch

*) Mein Auffatz: *Ueber die letzten Principien der Philofophie*, in Eggers Magaz. 1797. April, Mai, Juni und Juli.

doch von der Theologie und von andern positiven Wissenschaften her, den strengsystematischen Gang zu sehr gewohnt worden, als dass ich nicht das Bedürfniss hätte fühlen sollen, aus der Masse der neuen, auf dem Felde der Philosophie vorhandenen, Materialien, ein System, ein neues Ganze aufzuführen. Mit der innigsten Wärme ergriff ich daher das, was Reinhold damals für die Begründung der Philosophie als Wissenschaft that, subjectiv überzeugt, dass das, was in seinen, mit einer eigenthümlichen Energie geschriebenen, Schriften zerstreut lag, in seiner deutlichen, gedrängten Darstellung und durch Beifügung andrer, von ihm minder angebauten Theile der theoretischen Philosophie (z. B. empirische Psychologie und Religionswissenschaft) zur Haltbarkeit eines Systems, das die Philosophie bis auf die Bedürfnisse der neuesten Zeit fortführte, sich müsse erheben lassen. Diess Bedürfniss fühlte ich selbst um so drückender, je mehr ich mich, bei meinen Vorlesungen in Leipzig im Jahre 1794, nach einem Lehrbuche umsah, das ich damals theils hätte zum Grunde legen, theils zum Nachlesen über die gehaltenen Vorlesungen empfehlen können. In diesem Drängnisse arbeitete ich dieses Lehrbuch aus, das gegenwärtig zum zweiten Male im Publikum erscheint. Den Zweck desselben bezeichne ich, da er wirklich die Wahrheit darüber enthält, mit den Worten der ersten Vorrede:

„Was Reinhold für die Begründung und Aufführung eines strengwissenschaftlichen Systems gethan hat, lag bis jetzt in mehrern seiner trefflichen Schriften zer-

ſtreut, und er ſelbſt hatte in den Beiträgen manche einzelne Unterſuchungen, die er Anfangs in der Theorie des Vorſtellungsvermögens aufgeführt hatte, verändert dargeſtellt. Dieſs nun zu Einem Ganzen zuſammen zu ſtellen; die neuen eignen Berichtigungen und Verbeſſerungen Reinholds, die er ſpäterhin in Rückſicht auf ſeine frühern Unterſuchungen mitgetheilt hat, aufzunehmen; die Theile, die er gar nicht, oder nur verhältniſsmäſsig ſehr wenig angebaut hat, als z. B. empiriſche Pſychologie und moraliſche Religionswiſſenſchaft, im Geiſte ſeines Syſtems auszuarbeiten und damit zu verbinden, dem Ganzen aber doch ein eigenthümliches Gepräge aufzudrücken; dieſs war meine Abſicht bei dieſem Lehrbuche der Philoſophie. Das Verdienſt deſſelben kann daher nicht zunächſt in eignen neuen Entdeckungen beſtehen; vielmehr war mein Zweck, da noch kein Lehrbuch vorhanden iſt, das auf die Reinholdſchen Unterſuchungen zunächſt Rückſicht nähme, da wir doch Epitomatoren und Commentatoren von Kants Schriften hinreichend genug haben, auch die Reſultate jenes groſsen Selbſtdenkers zu einem Ganzen zuſammen zu ſtellen, ſo viel als möglich ſeinen eignen Gang und ſeine eignen Ausdrücke beizubehalten, übrigens aber auch da von ihm im Einzelnen abzuweichen, wo mich meine ſubjective Ueberzeugung einen andern Weg nehmen lieſs. Vielleicht aber, daſs manchen, durch Reinholds mündlichen Vortrag und durch ſeine Schriften gebildeten Männern, dieſes Buch nicht unangenehm iſt, indem ſie aus ſämmtlichen Reinholdſchen Schriften, ohne doch ein ſclaviſcher Nachbeter deſſelben zu ſein, dasje-

dasjenige hier concentrirt fanden, was zur Aufführung eines ſtrengwiſſenſchaftlichen Syſtems der Philoſophie, ohne Polemik, gehört." —

Ich hatte das Vergnügen, zu ſehen, daſs mehrere denkende und billige Männer dieſs Werk aus dieſem Geſichtspunkte, eine gedrängte Ueberſicht der Reinholdſchen Theorie zu liefern, angeſehen haben. Dieſs geſtanden mir namentlich die Recenſenten in Jakobs philoſ. Annalen, 1796. St. I. S. 113-120. in der Oberd. Litter. Zeit. 1795. St. 139. S. 1017-1022., in der Nürnb. gel. Zeitung, 1795. St. 85. S. 679 ff., in dem Leipz. gel. Anz. 1795. St. 83. S. 651 ff., in den Rintler Annalen, 1795. St. 39. S. 615 ff., in Paulus th. Journale, 1796. St. 10. S. 1051 ff. zu; ſelbſt die Recenſenten in der Allg. d. Bibl. (Anh. z. 1-28. B. 1. Abth. S. 239-250.), und der Erlang. gel. Zeit. (1795. St. 87. S. 693 ff.) räumten dieſs ein, tadelten aber freilich die Anhänglichkeit an die Reinholdſche Theorie; nur der Recenſent in der Litt. Zeit. ſprach (1796. N. 200. S. 765 ff.) ein Todesurtheil darüber, da er mir eine Kompilation vorwarf, die ich in *dem* Sinne, daſs das Buch den Geiſt aller Reinholdſchen Schriften, mit Rückſicht auf die Fortſchritte der Pſychologie durch Schmid, Platner, Jakob und Ith, und der Religionswiſſenſchaft durch Heydenreich, Schaumann etc. enthalten ſollte, ſelbſt nicht abläugne.

Auf Reinholds Elementarphiloſophie folgte, in der ewigen Ebbe und Flut der Philoſophie unſrer Tage,

Fich-

Fichte's transſcendentaler Idealismus. Ich glaube dieſes konſequente und ſtrengwiſſenſchaftliche Syſtem jetzt näher zu verſtehen, als da ich dieſes Lehrbuch ſchrieb, und Fichte's erſte Schriften kaum erſchienen waren. Ich bin gewiſs unparteiiſch genug, den groſsen Aufwand von ſelbſtſtändiger Kraft, die Originalität und Konſequenz eines Mannes zu ſchätzen, der das thut, was Fichte für den Idealismus gethan hat. Aber ich geſtehe gern, daſs ich ſogleich an der zweiten Prämiſſe des Syſtems anſtoſse, und daſs ich nicht eher den Idealismus, als vollendet in Fichte's Schriften finden kann, als bis mir erwieſen iſt, wie die Erfahrung vor aller Erfahrung in uns enthalten ſei, oder in Fichte's Sprache, wie das Ich, das intelligible Subject des Handelns, ohne noch mit einer Erſcheinungswelt in irgend eine Kommunikation getreten zu ſein, und ohne zu wiſſen, ob eine ſolche exiſtire, ein Nicht-Ich ſetzt, d. h. poſtulirt, daſs eine Erſcheinungswelt exiſtiren ſoll, um auf dieſe einzuwirken. Ich geſtehe gern, daſs wenn dieſs die einzig mögliche Hypotheſe wäre, um die freie Wirkſamkeit des intelligiblen Weſens in uns zu erklären, ich ſie allerdings auch annehmen würde und müſste; ſo aber, da in unſerm überſinnlichen Theile nicht eher ein Begriff, ja ſogar ein Bild von der Einſcheinungswelt, oder irgend einem Theile derſelben entſteht, als bis wir mit dem erſten Acte des Lebens und Handelns ſogleich und zwar urſprünglich ſchon mit dieſer Erſcheinungswelt in Verbindung treten, hat allezeit der mehr für ſich, der eine, von dem Ueberſinnlichen in uns, verſchiedene Erſchei-

nungs-

nungswelt aufser fich annimmt, deren letzte Gründe, deren innern Zufammenhang, deren Verhältnifs zu den Dingen an fich, er fich keinesweges zu erklären anmafst, die er aber wegen der Erfcheinungen, die fie enthält, und die unmöglich (dem Stoffe nach) blofs Producte feines überfinnlichen Ichs fein können, als völlig verfchieden von diefem Ich denke. Bis dafs nicht das a priori Gegebenfein aller Erfahrung vor aller Erfahrung, und die Unmöglichkeit einer empirifch gegebenen Erfcheinungswelt wird erwiefen fein, kann kein Idealift verlangen, dafs wir feine zweite und dritte Prämiffe anders als erfchlichen anfehen, dafs nehmlich das Ich das Nicht-Ich erzeuge und fich in Wechfelwirkung mit ihm fetze, dafs alfo Subject und Object, Form und Stoff eins und daffelbe, und beides blofs in uns enthalten fei. Sei's dann immer, dafs das Syftem in fich ftreng zufammen hänge, was hilfts, wenn feine Prämiffen nicht feft ftehen? —

Verlegen hätte ich nun allerdings fein müffen, wenn ich erft da, als Reinhold felbft feine Elementarphilofophie aufgab, an der Untrüglichkeit feines Syftems gezweifelt hätte. Schon ein volles Jahr früher war mein Glaube an daffelbe und überhaupt an die Vollendung der Philofophie, durch die Refultate der Kritik erfchüttert worden. Ich fah, als ich bei meiner gegenwärtigen Stelle, mehr die Welt wie fie ift, und nicht wie fie nach dem academifchen Ideale fein foll, kennen lernte, dafs es zwar ein herrliches Ding um die Spekulation in der Philofophie ift, dafs aber jene aufs Leben

keines-

keinesweges angewendet werden kann; dafs man von dem Kampf der Syfteme hier keine Notiz nimmt, und dafs eine Philofophie, die dem handelnden Menfchen in feinen unzähligen Verhältniffen im bürgerlichen Leben angemeffen fein foll, von aller Scholaftik, Polemik und Terminologie frei fein, und fich um die grofse Aufgabe drehen mufs: wie das Intereffe für die höchften Angelegenheiten der Menfchheit im Leben gezeigt und realifirt werden könne durch richtige Grundfätze, durch gute Handlungen, durch allmähliche Vollendung der Harmonie zwifchen Kopf und Herz in dem Individuum? In diefem Kreife liegt die Philofophie des Lebens. Sie fetzt eine richtige Anficht des Menfchen, als eines Wefens voraus, das gemifchte Anlagen befitzt, des auf Erden weder ganz Geift, noch ganz Thier ift; ein Syftem, das zwifchen den Extremen des Materialismus und Idealismus die Mitte hält, das den ganzen Menfchen umfchliefst, das überall Geift und Leben haucht, und das infofern fyftematifchen Zufammenhang hat, inwiefern es die Ausfprüche des gefunden Menfchenverftandes auf ihre letzten Gründe zurückführt, und den gefunden Menfchenverftand felbft vor allen möglichen Verirrungen bewahrt, zu denen der Eklekticismus nur immer die Thüre öffnen kann. Wie ich darüber denke; inwiefern ich glaube, dafs zwar blofs nach der Kritik, aber nicht durch die Kritik diefes Syftem aufgeführt werden konnte, habe ich in jener ausführlichen, oben angeführten Abhandlung angedeutet; nach einigen Jahren hoffe ich einem ausgeführten Ver-

fuch

ſuch die Reife geben zu können, mit der er vor unparteiiſchen, nicht ſyſtemſüchtigen Denkern erſcheinen kann. — Nach dieſem Maſsſtabe, wo ich gegenwärtig unmöglich noch dieſe neue Anſicht der Welt übergeben konnte, und dieſes Lehrbuch doch zum zweiten Male erſcheinen ſollte, wird man es mir nicht verdenken, daſs, ob ſich gleich meine eigne Anſicht der Philoſophie ganz verändert hat, ich dieſes Werk doch nicht umgearbeitet habe, da in demſelben kein Stein auf dem andern hätte bleiben können, ſondern daſſelbe ganz kaſſirt hätte werden müſſen. Dieſs wird mich hoffentlich bei denen entſchuldigen, die mir noch neuerlich ſteiſe Anhänglichkeit an der kritiſchen Philoſophie, und namentlich an der Reinholdſchen Theorie vorgeworfen haben, woran ich, ſeit jene Abhandlung erſchienen iſt, ſehr unſchuldig bin; zugleich wird man es mir nicht verdenken, daſs dieſes Werk, das als Ueberſicht über die Reinholdſchen Philoſopheme, ſelbſt für die Geſchichte eines kurzen Zeitpunkts der neuen Philoſophie nicht unbrauchbar iſt, jenem Zwecke noch immer beſtimmt bleibt. Doch wird der Leſer finden, daſs ich ihn wenigſtens durch fortgeſetzte Litteratur, S. 137-139. S. 321. S. 244-249. S. 405. 406. mit dem Fortrücken unſrer Philoſophie habe bekannt machen wollen.

Nicht alſo als mein gegenwärtiges Glaubensbekenntniſs über Philoſophie hat man dieſes Werk anzuſehen; mehr iſt dieſes Confiteor in Eggers Magazin niedergelegt. Dieſes äuſsere ich bloſs deſshalb, um nicht von neuem einer unbilligen Behandlung eines deſpotiſchen

Recen-

Recensenten ausgesetzt zu sein. Interessirt ihn unsere gemeinschaftliche Wissenschaft, nicht der Schule sondern der Menschheit wegen, so wünsche ich, dass er sein Urtheil über meine individuelle Philosophie nicht eher, als nach Erscheinung jenes versprochenen Werkes fälle, dem ich bereits seit länger als zwei Jahren die hellsten Stunden widme, die mir mein Amt für litterärische Arbeiten übrig läst.

Dresden, den 31. März. 1798.

Pölitz.

Ein-

Einleitung.

§. 1.

Der Menſch iſt das einzige erkennbare Weſen, das mit ſich ſelbſt uneinig werden, und über ſeine Beſtimmung im Widerſpruche mit ſich ſtehen kann. Er würde aber nicht mit ſich ſelbſt in Uneinigkeit gerathen können, wenn er nicht neben ſeiner ſinnlichen Natur eine geiſtige (Vernunft) beſäſse, die, ihrem intelligiblen Charakter nach, ſich einen andern Zweck zu realiſiren vorzeichnet, als die ſinnliche Natur.

§. 2.

Jeder Theil der Natur des Menſchen, der ſinnliche ſowohl als der geiſtige, iſt an eine eigene Quelle der Erkenntniſs gewieſen, und erkennt eine eigene Geſetzgebung an, durch die ſeine Aeuſserungen beſtimmt werden.

§. 3.

Die Erkenntniſsquelle für die ſinnliche Natur des Menſchen iſt die ganze Sinnenwelt; alles was den

Raum erfüllt, alle Erscheinungen und Veränderungen der Wesen, die wir in demselben wahrnehmen, können ein Gegenstand unsrer Erkenntniss werden. In wie fern diese Erkenntniss allein durch Erfahrung möglich und vermittelt wird, in so fern heisst sie empirisch. Der Mensch findet aber, dass in der Sinnenwelt alle Erscheinungen und Veränderungen nach gewissen Gesetzen erfolgen, und dass die Wesen, die er in derselben erkennt, vermittelst dieser Gesetze zu gewissen Zwecken bestimmt, und zu einem Ganzen verbunden sind.

§. 4.

Der Mensch würde aber die einzelnen empirischen Data, die ihm die Sinnenwelt zuführt, nicht unter gewisse Gesetze bringen, und zu einem Ganzen vereinigen können; (da der Stoff, den ihm die Sinnenwelt darbietet, ein Mannigfaltiges ist,) er würde in seiner Erkenntniss keinen innern Zusammenhang finden; wenn nicht ein, unter gewissen Formen und nach bestimmten Gesetzen, wahrnehmendes, ordnendes und verbindendes Gemüth dieses Mannigfaltige zur Einheit zu verbinden, und die Erscheinungen selbst auf allgemeine und nothwendige Geseze, durch welche es Zusammenhang zwischen den Erscheinungen hervor bringt, zurück zu führen suchte.

§. 5.

Wenn daher auch alle unsre Erkenntniss, der Zeit nach, mit der Erfahrung anhebt, und durch die Einwirkung der Sinnenwelt auf den sinnlichen Theil unsrer Natur vermittelt wird, so ist sie doch keineswegès allein ein Product der Erfahrung, denn die Sinnenwelt (Natur) giebt uns blos den Stoff durch einzelne Eindrücke, durch abgerissne und zerstreute Wahrneh-

mun-

mungen, zu Vorſtellungen und Erkenntniſſen. Denn ſchon um den Eindruck der äuſsern Gegenſtände aufnehmen, und ihre Veränderungen und Beſchaffenheiten wahrnehmen zu können, müſſen in dem menſchlichen Gemüthe vor allem Eindrucke und vor aller Wahrnehmung gewiſſe Formen und Geſetze als Bedingungen feſtgeſetzt ſein, unter denen die Eindrücke geſchehen, und die Gegenſtände wahrgenommen werden können.

§. 6.

Soll aber aus dieſen einzelnen, zerſtreuten Wahrnehmungen ein Ganzes der Erfahrung werden, ſo muſs ein Verſtand hinzu kommen, der alles nach gewiſſen Begriffen und Regeln ordnet, verknüpft und zuſammenhält. Noch höher iſt die Function und Thätigkeit der Vernunft, die, in Beziehung auf die Erfahrung und den, durch die Sinnenwelt zugeführten mannigfaltigen, Stoff zu Erkenntniſſen, Einheit, Ordnung und Geſetzmäſsigkeit in dieſes Mannigfaltige bringt; die aber auch, unabhängig von aller Erfahrung, durch eigne, freie Wirkſamkeit, Geſetze für alle vernünftige Weſen aufſtellt, die, ihrem urſprünglichen Charakter nach, mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbinden. Die Vernunft, die für alle freie Thätigkeiten vernünftiger Weſen letzte, allgemeing ü l t i g e Geſetze vorſchreibt, erkennt dieſelben aber auch ſelbſt als nothwendig und allgemeing e l t e n d an, indem ſie dieſelben ausübt, und den durch dieſelben aufgegebenen Zweck, der alle andre niedere Zwecke in ſich vereinigt, mithin alſo l e t z t e r oder E n d z w e c k iſt, zu realiſiren ſucht.

§. 7.

D i e V e r ſ c h i e d e n h e i t der Q u e l l e n menſchlicher Erkenntniſſe iſt alſo durch die Selbſt-

thätigkeit der Vernunft erwiesen. Denn in ihr ist ein System von Ideen, Principien und Gesetzen enthalten, dem kein Gegenstand der Sinnenwelt entspricht, und das durch das Mannigfaltige der Erfahrungen, das durch die Sinnenwelt dargeboten, und von der sinnlichen Natur des Menschen aufgefaßt wird, ohnmöglich hervorgebracht werden kann. Ja selbst das Mannigfaltige in der Natur würde nie zur Einheit verbunden werden können, wenn nicht in dem menschlichen Gemüth ein einiges, höchstes Vermögen angetroffen würde, welches die letzten Gründe und die höchsten Bedingungen jener Thätigkeit und Gesetze in sich enthielte. Ohne die innere nothwendige Gesetzgebung der Vernunft würde in der ganzen Natur keine Spur der Gesetzmäßsigkeit angetroffen werden, denn eben sie trägt erst ihre unwandelbare Form auf die einzelnen Erscheinungen der Sinnenwelt über; aber ohne eine Natur, die uns den mannigfaltigsten Stoff zur Erkenntniß darbietet, würden auch die Anlagen und Vermögen unsers Gemüthes weder entwickelt und ausgebildet, noch zur Wirksamkeit erhoben werden; es würden vielmehr diese ursprünglichen Anlagen und Vermögen todt und leer in uns liegen. Aber durch die innige Verbindung von beiden, wird es dem Menschen möglich zu Erkenntnissen zu gelangen, und Ordnung, Einheit und Zusammenhang in dieselben zu bringen.

§. 8.

Aber nicht blos in Rücksicht auf die Quellen der Erkenntnisse sind der sinnliche und der geistige Theil der menschlichen Natur von einander verschieden. Noch mehr sind sie es in Ansehung ihres Zwekkes. Laut kündigt sich in allen beseelten organisirten Wesen der Trieb nach Glückseligkeit, nach der möglichst-größten Summe des Wohlseins während

der

der Totalität eines irrdischen Lebens, an; alle Bestrebungen der sinnlichen Natur gehen auf die Realisirung dieses Zweckes. Da aber die sinnliche Natur den nothwendigen mechanischen Gesetzen der Körperwelt unterworfen ist, so wird die Realisirung dieses Zweckes sehr oft gehindert und aufgehalten, ja oft ganz ohnmöglich gemacht. Wäre nun die Erreichung der Glückseligkeit, oder der möglichst grösten Summe des Wohlseins, der gesammte, einzige und letzte Zweck des Menschen, so würde er ihn nie ganz erreichen können, und sich mit seiner Bestimmung ein ewiges Räthsel bleiben.

§. 9.

Die Dunkelheit, die auf der menschlichen Bestimmung ruht, wird aber anfangs noch grösser, wenn der Mensch sich das Gesetz entwickelt, das ihm seine Vernunft unnachlaslich zu befolgen gebietet, zu dem er sich auch, nach seinen moralischen Anlagen, unbedingt verbunden fühlt, und das doch oft dem Interesse der sinnlichen Natur geradezu widerspricht. Denn die Handlungen, die der Mensch in der Angemessenheit zu dem Gesetze der Vernunft ausüben soll, scheinen nicht selten das Bestreben nach Realisirung des Zweckes der sinnlichen Natur aufzuheben. Uebrigens ist dieses Vernunftgesetz, ein Gesetz der Freiheit, das der Mensch blos unter der Bedingung der moralischen Freiheit realisiren kann. Darum steht es unter keinem Einflusse der mechanischen Naturgesetze, gebietet aber deshalb unnachlaslich, weil alle Wirkungen und Gesetze der Vernunft den Charakter der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit an sich tragen.

§. 10.

Indem nun der Mensch zu der Realisirung beider Zwecke sich nothwendig verbunden fühlt, da der

eine aus ſeiner ſinnlichen Natur (die unter nothwendigen mechaniſchen Naturgeſetzen ſteht) reſultirt, der andere aber aus einer innern, von aller Erfahrung unabhängigen, nothwendigen Thätigkeit der Vernunft hervorgebracht wird, beide Zwecke aber, nach ihrem heterogenen Urſprunge und völlig verſchiedenen Gegenſtande (den ſie zu realiſiren beabſichtigen) ſich zu widerſprechen ſcheinen; ſo wird das ſinnlich- vernünftige Weſen dadurch in die peinlichſte Unruhe geſetzt, und ſo dringt ſich ihm das Bedürfniſs unnachlaſslich auf, dieſe Disharmonie zwiſchen jenen Zwecken, die aus zwei heterogenen Geſetzgebungen reſultiren, zu heben, um mit ſich ſelbſt in Ordnung, Frieden und Harmonie zu kommen.

§. 11.

Dieſes Bedürfniſs wird um ſo dringender, je weiter der Menſch, bei dieſer innern Unruhe, in ſeiner Ausbildung und Reife fortſchreitet; je mehr ihn das groſse Schauſpiel der ihn umgebenden Natur intereſſirt; je inniger ſein Herz nach Glückſeligkeit ſchmachtet; je mehr ſeine Vernunft ihre höheren Anſprüche geltend zu machen ſucht; je mehr er wahrnimmt, wie wenig hienieden ſeine Ausbildung der Unendlichkeit der Anlagen und Vermögen, die er in ſich wahrnimmt, und die einer ununterbrochenen Entwickelung empfänglich ſind, entſpricht; je mehr überhaupt das, im Reiche lebendiger Kräfte ihm entgegenkommende, Bild des Todes ihn beunruhigt, ſeine Hoffnungen und Erwartungen darniederſchlägt, und, wo möglich, die Unruhe noch erhöht, die die Anſicht ſeines räthſelhaften Zuſtandes auf der Erde in ihm hervorbringt.

§. 12.

Dieſes Bedürfniſs iſt nun der Grund alles Philoſophirens; ohne mit ſich ſelbſt uneinig geworden zu

ſein,

ſein, wird der Menſch nie aus eignem Antriebe philoſophiren, und nur von denen, die dieſes Bedürfniſs, in ſeinem Umfange und in ſeiner ganzen Stärke fühlen, läſst es ſich erwarten, daſs ſie mit den Unterſuchungen ſelbſt aufs Reine kommen, und den Endzweck ihrer Natur im hellen Lichte ſehen werden. Denn das Eine, das der Menſcheit noth iſt, das Wichtigſte unter allen, was ein vernünftiges Weſen intereſſiren und zum Nachdenken veranlaſſen kann, iſt die Entdeckung und Feſtſetzung der letzten, und als ſolche, allgemeingeltenden Gründe unſrer Pflichten und Rechte in dieſem und unſrer Erwartungen für das künftige Leben.

§. 13.

Wer das Intereſſe für dieſe höchſten Angelegenheiten der Menſchheit nicht in ſich fühlt, iſt noch nicht zum Philoſophiren reif geworden, und wird, wenn er aus Mangel an innerem Bedürfniſſe für dieſe Unterſuchungen ſich doch derſelben unterzieht, nie ganz mit ihnen aufs Reine kommen. Der kleinſte Theil der Menſchen fühlt aber dieſes Bedürfniſs in ſeinem Umfange und in ſeiner ganzen Stärke. Erziehung, Gewohnheit, die Verhältniſſe des bürgerlichen Lebens, der frühzeitig gehemmte Reiz zum eignen Nachdenken, Temperament und dergleichen, unterdrücken den Keim dazu bei den meiſten Menſchen bereits in den früheſten Jahren. Der gröſste Theil behilft ſich daher mit Annahme gewiſſer Reſultate über dieſe Unterſuchungen auf Auctorität, oder wird durch ein dunkles Gefühl darüber beruhigt, indem er weder Veranlaſſung noch Kraft hat, um dieſes Gefühl in Begriffe aufzulöſen, und den Grund ſeiner Erwartungen und Verbindlichkeiten auf ſichere und allgemeine Principien

 zu-

zurück zu führen. Nur also bei denen, in welchen jenes Bedürfniss erwacht ist, kann man sich einen glücklichen Erfolg und eine dereinstige subjective Beendigung dieser Untersuchungen versprechen, und nur die Unruhe, die Uneinigkeit des vernünftigen Wesens mit sich selbst, die aus der Betrachtung der verschiedenen, nach ihrem ersten Anscheine unvereinbaren, Zwecke, zu deren Realisirung es sich doch nothwendig verbunden fühlt, ist die wahre Stimmung zum Philosophiren.

§. 14.

Der Mensch, in welchem jenes Bedürfniss zu einer gewissen Reife und Stärke erwacht ist, kennt also keine dringendere Angelegenheit, als diese Uneinigkeit mit sich selbst zu heben, und Frieden und Harmonie zwischen seine Anlagen, Vermögen und Kräfte zu bringen. Er kann aber nicht eher Frieden, Ordnung und Harmonie zwischen seine Kräfte bringen, als bis er mit sich über den Endzweck, der ihm zu erreichen aufgegeben ist, einig geworden ist, und bis er die Vermögen und Kräfte, vermittelst welcher die Realisirung dieses Endzwecks möglich ist und bewirkt werden soll, nach ihren Functionen näher entwickelt, und die Gesetze, an die ihre Entwickelung und Ausbildung geknüpft ist, völlig kennen gelernt hat. Bis dass der Mensch jenen Endzweck einzig verfolgt und lichtvoll gesehen, bis dass er sich nach seiner zwiefachen Natur, und nach den in ihnen enthaltenen Anlagen, Vermögen und Kräften kennen gelernt hat, kann er nicht mit sich selbst einig werden.

§. 15.

So lange also der Mensch sich nicht in seinen Vermögen und Kräften, und nach den Gesetzen, an welche

che ihre Entwickelung, Bildung und Reife geknüpft ist, kennen und begreifen lernt, so lange ist er nicht einig mit sich selbst; so lange flieht ihn der Friede des Lebens; so lange bleibt ihm seine Bestimmung in Dunkelheit verhüllt; so lange verfehlt er in seiner Kultur den geraden, einfachen Weg zum Ziele; so lange ist er nicht vor Verirrung seines Ziels sicher; so lange bleibt er unter der langen Unmündigkeit der Auctorität, des blinden Glaubens, der sinnlichen Triebe, der niedrigen Leidenschaften. Denn die Mündigkeit des Menschen beginnt blos mit der lichtvollen Anerkennung des letzten Zweckes seines Daseins und mit der stufenweisen Realisirung desselben, nach völlig deutlich gedachten und als nothwendig und allgemeingeltend anerkannten Grundsätzen der Vernunft, die sich die ausgebildete Vernunft selbst vorschreibt, und die aus ihren ewigen Gesetzen resultiren.

§. 16.

Das vernünftige Wesen soll also nach einer Stimmung streben, wie es wünschen und verlangen muss, ewig gestimmt zu sein. Diese Stimmung kann aber nicht eher hervorgebracht werden, und das vernünftige Wesen der Erreichung derselben sich nicht eher durch seine freien Thätigkeiten nähern, als bis es beide Zwecke seiner sinnlichen und vernünftigen Natur (§. 8. 9.) zu einem Ganzen, oder zu einem Endzwecke vereinigt hat.

§. 17.

Der Zweck der sinnlichen Natur, der sich in einem Triebe ankündigte, war Glückseligkeit und die möglichst gröſste Summe des Wohlseins in der Totalität eines irrdischen Lebens; der Zweck der vernünftigen Natur gieng hervor aus einem, von der Vernunft selbst

aufgegebenen, Gesetze, und bestand in rein- sittlichen Handlungen, die, ohne je unterbrochen zu werden, vollkommen dem Sittengesetze der Vernunft angemessen sein sollen. Zur Realisirung beider Zwecke fühlte sich der Mensch nothwendig verbunden; ohne die Vereinigung beider, bleibt er in steter Uneinigkeit mit sich selbst. Die Vereinigung beider ist aber ge denkbar und möglich, weil sie einem Wesen vorgezeichnet und aufgegeben sind, das selbst aus der Vereinigung einer sinnlichen und einer vernünftigen Natur zu einem Ganzen besteht; können zwei, an sich heterogene, Naturen zu einem Ganzen, während der Totalität eines irrdischen Lebens, verbunden werden, so müssen auch jene beiden Zwecke, die aus ihnen resultiren, in einem Endzwecke vereinigt werden können.

§. 18.

Dieses Können leuchtet noch mehr daraus ein, dass, so verschieden auch an sich die beiden Gesetzgebungen, (die Gesetzgebung der Naturwelt und die eines Reiches der Freiheit und moralischer Intelligenzen) sind, doch die nehmliche Vernunft es ist, die beide als allgemeingültig anerkennt; ja dass durch die Vernunft, und durch ihre nothwendige Einrichtung, überall Zweckmässigkeit und Befolgung gewisser Gesetze zu finden, erst die Erscheinungen und Verhältnisse (mithin auch die daher resultirenden Triebe) der Naturwelt auf gewisse Gesetze zurückgeführt werden; dass also die Vernunft, die die Gesetzgebung der Naturwelt für die Erscheinungen und Wesen derselben als nothwendig und gültig anerkennt, auch den sinnlichen Theil der Natur des Menschen, mit dem sie, als gesetzgebendes inwohnendes Vermögen, in der innigsten Verbindung steht, derselben unterworfen anerkennen,

nen, und wenn ſie mit ihrer Geſetzgebung den ganzen Menſchen umſchlieſsen will, nothwendig auch auf jenen geſetzmäſsigen Trieb nach Glückſeligkeit Rückſicht nehmen muſs. Da nun alſo die Vernunft ihr, für alle freie Handlungen des Menſchen unbedingt aufgegebnes, Geſetz, als die höchſte und letzte Norm derſelben anerkennt, und die Realiſirung deſſelben, durch freie Handlungen, die jenen Geſetzen angemeſſen ſind, Tugend heiſst; da ſie ferner die Geſetzgebung der Naturwelt als zweckmäſsig und geltend anerkennt, mithin das daraus reſultirende Beſtreben nach Glückſeligkeit nicht misbilligen, und die Realiſirung dieſes Zweckes der ſinnlichen Natur dem vernünftig-ſinnlichen Weſen nicht verſagen kann; ſo folgt daraus, daſs beide, an ſich heterogene und aus zwei ganz verſchiedenen Geſetzgebungen reſultirende Zwecke in der Vernunft zu Einem Ganzen, wirklich verbunden werden, und daſs der Endzweck, der aus der Vereinigung beider hervorgeht und in der zu bewirkenden völligen Harmonie zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit beſteht, die Beſtimmung des Menſchen iſt.

§. 19.

Der Menſch erkennt ſich alſo, unter dem Einfluſſe einer zwiefachen Teleologie, der Natur- und der moraliſchen Welt, zu einem Endzwecke verbunden, der aus der Verbindung des letzten iſolirten Zweckes von beiden zu einem Ganzen hervorgeht. Dieſer Endzweck iſt aber an ſich gut, d. h. er iſt kein Mittel zu der Erreichung eines andern, ſondern er iſt das letzte, gröſste und erhabenſte, was der Menſch je werden kann und werden ſoll; das letzte, was er ſich ins Ideal für die Zukunft vorzeichnet; denn noch hat er dieſes Ziel, dieſen Endzweck auf Erden weder erreicht,

reicht, noch sieht er die Möglichkeit ein, denselben während der Totalität eines irrdischen Lebens zu erreichen. Noch finden sich zu viele Hindernisse, sowohl in der sinnlichen als in der moralischen Natur des Menschen, die die Annäherung an diesen Endzweck erschweren, und seine völlige Realisirung, innerhalb der Verbindungen und Verhältnisse dieses Erdenlebens, ohnmöglich machen. Die stufenweise Annäherung, der langsame Fortschritt in der angefangenen Realisirung, der, einst völlig zu bewirken aufgegebenen und vorgezeichneten, Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit ist daher der, aus jenem Endzwecke abgeleitete Zweck einer jeden Epoche der Existenz, die von vernünftig- sinnlichen Wesen in irgend einer Gegend des Universums verlebt wird, und da das gegenwärtige Leben die erste uns bewusste Epoche der Existenz ist, wo vermöge der Uebungen und Prüfungen die, nach allgemeinen Gesetzen, der Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit vorausgehen müssen, ein scheinbares Misverhältniss, zwischen der Tugend und der sie begleitenden Glückseligkeit angetroffen wird, eben weil die Epochen der Compensation und des eintretenden Gleichgewichts zwischen Sinnlichkeit und Beseligung erst auf die Epoche der disciplinarischen Uebung folgen können, so ist der partiale Zweck des gegenwärtigen Lebens: die Würdigkeit für Beseligung durch Ausübung reiner Tugend zu erwerben und zu verdienen.

Die weitere Entwickelung des, aus der Annahme und subjectiven Ueberzeugung von der Allgemeinheit des moralischen Weltplans für ein Reich vernünftig- sinnlicher Wesen, resultirenden moralischen Glaubens an Unsterblichkeit und Gottheit bleibt der moralischen Religionswissenschaft überlassen, und wird weiter unten in der Begründung derselben bestimmter ausgeführt werden.

§. 20.

§. 20.

Wenn nun alſo in dieſer künftig immer weiter zu realiſirenden Harmonie der Tugend und Glückſeligkeit der Endzweck der Menſchheit, der moraliſche Weltplan des Ganzen, und die Beſtimmung eines jeden einzelnen vernünftigen Weſens enthalten iſt; ſo muſs das höchſte Gut des Menſchen, (welches zu erreichen, der Menſch ſich dieſen Unterſuchungen unterzogen, und über welches er nicht eher befriedigt werden konnte, als bis er ſubjectiv dieſe Unterſuchungen abgeſchloſſen und einen bleibenden Ruhepunct, eine Grenze ſeines Beſtrebens, ein Ideal der reinen practiſchen Vernunft gefunden hatte) die völlige Einigkeit und Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, durch die Realiſirung jenes Endzweckes und durch die ſtufenweiſe Erreichung des partialen Zweckes des gegenwärtigen Lebens (der Würdigkeit für Glückſeligkeit) nicht nur lichtvoll zu denken und darzuſtellen, ſondern auch ſtufenweiſe in einem unendlichen Progreſs zu erreichen ſein. Das vernünftig-ſinnliche Weſen begann alſo dieſe Unterſuchungen, um die Uneinigkeit zu heben, in die es ſich bei der Anſicht ſeines räthſelhaften Zuſtandes auf der Erde verſetzt fühlte, und konnte ſie nicht eher endigen, als bis es ſein höchſtes Gut aufgefunden und in der Idee lichtvoll gedacht hatte, wenn es auch daſſelbe nicht ſogleich und auf einmal, ja ſelbſt in Ewigkeit nicht ganz erreichen, ſondern ihm nur immer mehr und mehr näher kommen kann, eben weil dieſes höchſte Gut an der Grenze aller menſchlichen Erkenntniſs liegt, und blos als Ideal in einem moraliſchen Glauben umſchloſſen werden kann. Mit der conſequenten Auffindung und Annahme deſſelben aber iſt es nun auch dem Menſchen möglich, mit ſich ſelbſt einig zu werden; und wäre dies nicht ſeine Abſicht geweſen,

hätte sich das Bedürfniſs dazu ihm nicht so dringend angekündigt, so würde er jene Untersuchungen weder begonnen noch beendigt haben. Das höchste Gut ist also die vollkommene Uebereinstimmung eines vernünftigen Wesens mit sich selbst, und diese kann blos durch die stufenweiſs fortschreitende Realisirung des Endzweckes vermittelt werden, der aus der Vereinigung der zwiefachen, in der Vernunft gegebenen, Teleologie der Natur- und der moralischen Welt resultirt. Daher läſst sich jenes höchste Gut, (jene Uebereinstimmung des vernünftigen Wesens mit sich selbst) in Beziehung auf dieses Wesen, in wie fern es von den Dingen ausser sich abhängig ist, als zwiefach betrachten, als Uebereinstimmung des Willens mit der Idee eines ewig geltenden Willens, (sittliche Güte,) und als Uebereinstimmung der Dinge ausser uns mit unserm (vernünftigen) Willen (Glückseligkeit).

§. 21.

Dieses höchste Gesetz der Menschheit und aller vernünftigen Wesen, das völlige Uebereinstimmung mit uns selbst fordert, und Einigkeit und Frieden zwischen alle Vermögen, Fähigkeiten und Kräfte der vernünftigen Wesen bringen will, kann aber in seiner Anwendung und Beziehung auf dieselben nicht eher realisirt und zur richtigen Ansicht und Würdigung gebracht werden, als bis in dem Individuum alle Anlagen gleichförmig entwickelt, die Functionen der, im Gemüthe enthaltenen, Vermögen völlig erschöpfend dargestellt werden, und allen Kräften, die daraus resultiren, die höchste und gesetzmäſsige Wirksamkeit vorgezeichnet worden ist. Dies setzt denn eine erschöpfende und befriedigende Kenntniſs der menschlichen Anlagen, Vermögen und Kräfte voraus, die beide Theile der Natur

des Menschen umschliesst, ihr gegenseitiges Verhältniss zu einander gehörig entwickelt, nnd auf dem consequenten Gange dieser Untersuchungen mit den höchsten Forderungen der Vernunft in moralischer Hinsicht, mit dem Glauben an Unsterblichkeit und Gottheit, endigt, durch welche eine moralische Religionswissenschaft begründet, und auf feste Principien der Vernunft angelegt wird.

§. 22.

Diese gesetzmäſsige, systematische und nothwendig- zusammenhängende Darstellung der menschlichen Vermögen und Kräfte und der daraus hervorgehenden Resultate ist das Geschäft einer Wissenschaft, die als Basis aller andern gedacht werden muss. Sie muss in einem nothwendigen Zusammenhange mit den höchsten Zwecken der Vernunft stehen, da sie eben durch die gesetzmäſsige und ordnungsvolle Darstellung derselben das grosse Problem auflösen soll, auf welchen Gründen die Rechte und Pflichten des Menschen in diesem, und seine Erwartungen für ein künftiges Leben beruhen. In dieser Hinsicht muss sie jene Zwecke in ihrer völligen Reinigkeit darstellen, und theils die Bedingungen ihrer Erreichung zeigen, theils sie gegen jeden Angriff von aussen sicher stellen. Sie muss ferner die Principien für alle übrigen Wissenschaften enthalten, und so muss durch sie der innigste und nothwendigste Zusammenhang, theils zwischen ihr und dem gesammten Gebiete menschlicher Wissenschaften, theils zwischen ihr und den höchsten Zwecken der Vernunft statt finden.

§. 23.

Beide Functionen dieser Wissenschaft müssen aber zuletzt in einer einigen und höchsten ihren

Grund

Grund haben, durch welche für alles, was nur immer gefühlt und vorgestellt, empfunden und angeschaut, gedacht und begriffen, begehrt und gewollt werden kann, das allgemeine Princip aufgestellt wird. Diese Elementarwissenschaft mag nun bereits wirklich vorhanden sein, oder erst noch erfunden werden sollen, so ist sie doch in der Idee durch die wesentlichen Zwecke der Vernunft selbst aufgegeben, und das Bewustsein als Thatsache scheint sie völlig zu begründen. Durch diese Elementarwissenschaft erhält der speculative Theil der Philosophie systematische Einheit, und endet sich in einem letzten Vereinigungspuncte, in einem Factum, das als solches, nicht wieder in einem andern Princip seinen Grund haben kann. Sie ist aber auch die Basis aller jener Wahrheiten, die die Vernunft, durch ihr practisches Interesse geleitet, auffindet, und durch sie kommt Einheit und Zusammenhang zwischen alle Erkenntnisse der Vernunft, und zwischen alle Wissenschaften, die von ihr, als der letzten und höchsten Wissenschaft, die gemeinsamen und allgemeingültigen Principien entlehnen.

§. 24.

Wenn also auch die Sinnenwelt uns den Stoff zu Vorstellungen liefert und unsre Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so kann doch nur erst die Vernunft Einheit in dieses Mannigfaltige bringen, und die Art und Weise, wie das Ding (der Gegenstand der Vorstellung) mit seinen Beschaffenheiten und andern Dingen zusammenhängt, kann nicht wahrgenommen, sondern blos gedacht werden. Die Sinne liefern daher das Mannigfaltige, welches den Stoff unsrer Erkenntnisse von den Gegenständen der Erfahrung ausmacht, die Vernunft hingegen führt die Einheit herbei, durch welche alles Mannigfaltige unsrer Er-

kent-

kentniſſe überhaupt zuſammenhängt. Der Zuſammenhang der Dinge iſt alſo allein durch die Vernunft erkennbar, mithin von aller Erfahrung unabhängig; da nun die Vernunft allen ihren Erkenntniſſen das Gepräge des Allgemeingültigen und Nothwendigen aufdrückt, ſo muſs auch dieſer Zuſammenhang der Dinge nothwendig ſein, da er allein durch Vernunft hervorgebracht wird, und die Erfahrung, als das Aggregat einzelner Erkentniſſe, erſt ſelbſt dadurch Einheit und Zuſammenhang erhält. Die Philoſophie iſt daher Wiſſenſchaft des beſtimmten, von der Erfahrung unabhängigen, Zuſammenhangs der Dinge.

§. 25.

Zur Erläuterung dieſer Definition der Philoſophie dienen folgende Momente: 1) Wiſſenſchaft iſt Erkentniſs, die aus allgemeinen Principien gefaſst werden kann. d. h. eine Erkenntniſs aus abſichtlich und zweckmäſsig angeſtellten Unterſuchungen und Reſultaten des Nachdenkens, welches die Erkenntniſs der Wahrheit um ihrer ſelbſt willen, das geiſtige Bedürfniſs der Vernunft ſelbſt, den beabſichtigten Zuſammenhang der Dinge zum Zwecke hat. Dadurch wird denn dieſe Erkenntniſs von blos zufälligen Bemerkungen und gelegentlichen Beobachtungen unterſchieden, wo ſich weder Vollſtändigkeit noch nothwendiger Zuſammenhang findet. — 2) Die Philoſophie iſt Wiſſenſchaft des beſtimmten Zuſammenhanges. Der Zuſammenhang mehrerer Dinge iſt beſtimmt, in wie fern er ſich nicht anders denken läſst, d. h. in wie fern er nothwendig iſt. So lange dieſe Nothwendigkeit von uns nicht eingeſehen wird, iſt der Zuſammenhang für uns unbeſtimmt. In wie fern alſo Dinge durch die bloſse Wahrnehmung im Raume und in der

Zeit mit einander zuſammenhängen. d. h. in wie fern ſie in keiner andern Verbindung ſtehen, als daſs ſie neben einander und nach einander exiſtiren, in ſo fern iſt ihr Zuſammenhang unbeſtimmt, weil er zufällig iſt, und in ſo fern ſind die Gegenſtände Objecte der Geſchichte. In wie fern aber der Znſammenhang eingeſehen, und der Grund deſſelben hinzu gedacht wird, in ſo fern iſt er nothwendig und ſeine Gegenſtände ſind Objecte der Philoſophie. — 3) Der Ausdruck: von der Erfahrung unabhängig, bezeichnet die Quelle der philoſophiſchen Erkentniſs, das menſchliche Vorſtellungsvermögen, welches in dem vorſtellenden Subjecte zur Erfahrung vorausgeſetzt wird, und, indem es nicht aus der Erfahrung entſpringt, den Grund des nothwendigen Zuſammenhanges allein enthält. — 4) Durch den Ausdruck: Ding, wird in weiterer Bedeutung alles verſtanden, was Object einer Vorſtellung ſein kann; im engeren Sinne bedeutet er die von allen bloſsen Vorſtellungen unterſchiedenen Objecte.

§. 26.

Wenn die Philoſophie die Wiſſenſchaft des beſtimmten, von der Erfahrung unabhängigen, Zuſammenhanges der Dinge iſt, ſo muſs ſie, da, ohne den Stoff zu Vorſtellungen durch die Erfahrung, ſelbſt kein Reſultat über den nothwendigen Zuſammenhang der Dinge für Weſen unſrer Gattung möglich wäre, von den, in der Erfahrung vorkommenden, Wirkungen des Subjects des Vorſtellungsvermögens beginnen, und die Reſultate über den wechſelſeitigen Einfluſs des Gemüthes auf den Körper aufſtellen. Die Urſachen und Gründe dieſes Zuſammenhanges und wechſelſeitigen Einfluſſes ſind aber von der Erfahrung unabhängig, wenn gleich die Wirkungen des denkenden Subjectes in der Sinnen-

welt erſcheinen. Die Reſultate darüber enthält die empiriſche Pſychologie, die, da die Seele, deren Wirkungen wir durch Erfahrung erkennen, eine menſchliche Seele iſt, auch philoſophiſche Anthropologie genennet wird. — Von dieſen Unterſuchungen ſchreitet die Philoſophie fort zu Unterſuchungen über den Menſchen als denkendes Subject, und ſtellt das menſchliche Gemüth nach ſeinen Vermögen, Fähigkeiten und Kräften dar. In wie fern nun aber die menſchlichen Fähigkeiten die Gründe des Innbegriffs der Regeln enthalten, nach welchen die Wirkungen des Gemüthes erſcheinen, wie ſie durch die gegenſeitige geſetzmäſsige Wirkung der Organiſation auf das Gemüth und des Gemüthes (des Subjects des Vorſtellungsvermögens) auf die Organiſation hervorgebracht werden; in ſo fern ſind die Unterſuchungen über ſie philoſophiſch, d. h. es läſst ſich der, von der Erfahrung unabhängige, Zuſammenhang dieſer in der Erſcheinungswelt vorkommenden Wirkungen des menſchlichen Gemüthes ſyſtematiſch darſtellen; ſie ſind aber rein-empiriſch, in wie fern auf die, durch eine urſprüngliche Geſetzgebung beſtimmte, Form dieſer Thätigkeiten geſchloſſen wird durch die Wahrnehmung des gegenſeitigen Einfluſſes der Organiſation auf das Gemüth und des Gemüthes auf die Organiſation, welche Wahrnehmung zwar allein durch die Erfahrung geſchieht, die aber dadurch dem Gemüthe den Stoff darbietet, den nothwendigen Zuſammenhang dieſer Wirkungen, von aller Erfahrung unabhängig, zu denken. Weil nun die empiriſche Pſychologie oder philoſophiſche Anthropologie den Zuſammenhang der gegenſeitigen Wirkungen des vorſtellenden Subjectes und der Organiſation auf einander darſtellt und nicht wegen einzelner Erſcheinungen, die an der Organiſation oder an dem Gemüthe wahrgenom-

nommen werden, ſondern eben wegen der Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen zur Einheit, unter die philoſophiſchen Wiſſenſchaften mit Recht gezählt wird, ſo wird auch die nähere Entwickelung der menſchlichen Fähigkeiten, z. B. der Sprachfähigkeit u. ſ. w. in ihr Gebiet gehören.

§. 27.

Wir unterſcheiden in unſerm Gemüthe Vermögen und Kräfte, und verſtehen unter Vermögen das, worauf der Innbegriff der Bedingungen bezogen wird, unter denen es ellein möglich wird, daſs etwas durch das Gemüth gewirkt werde, oder daſs es etwas leide; Wir nennen die Gemüthskraft Vermögen, wenn wir ſie an ſich und ohne Wirkung, und alſo nur nach den Bedingungen und Geſetzen betrachten, durch welche die innern Erſcheinungen überhaupt, und die äuſſern Phänomene, in wie fern ſie zu jenen in einem geſetzmäſsigen Verhältniſſe ſtehen, möglich werden. Wir unterſcheiden von dieſem Vermögen die Kräfte, die die Gründe des Innbegriffs der Geſetze enthalten, nach welchen das, was dem Vermögen gemäſs iſt, wirklich gewirkt wird. In dem Gemüthe finden wir aber drei Vermögen vor, oder drei verſchiedene Aeuſserungen deſſelben: das Vorſtellungs- Gefühls- und Begehrungsvermögen. Das Vorſtellungsvermögen, das den übrigen vorausgeht und die Bedingniſſe für ſie in ſo fern enthält, in wie fern das allgemeinſte Merkmal alles deſſen, was wir in unſerm Gemüthe beobachten und feſthalten können, die Vorſtellung iſt, und wir uns ſelbſt der Gefühle und Triebe nicht anders bewuſst werden können, als in ſo fern ſie von uns vorgeſtellt werden: begreift Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft unter ſich. — Die Kräfte des Gemüths aber deren urſprüng-

ſprüngliche Geſetzgebung wir aufſuchen, und deren Wirkſamkeit wir darſtellen müſſen, ſind die Darſtellungs- Urtheils- und Thatkraft.

§. 28.

Die Philoſophie muſs daher die urſprünglichen Geſetzgebungen, denen die Natur die Vermögen und Kräfte des menſchlichen Gemüthes untergeordnet hat, vollſtändig, rein und beſtimmt entwickeln; denn die urſprüngliche Geſetzgebung für ein Vermögen iſt der in demſelben enthaltne beſtimmte Grund für eine ſich gleich bleibende nothwendige Form ſeiner Thätigkeiten. Dies iſt die reine Elementarphiloſophie der menſchlichen Vermögen und Kräfte, die, in wie fern ihr ein erſter Grundſatz ſchlechterdings unentbehrlich iſt, auf dem Factum des Bewuſstſeins beruht, das, als Fundament der geſammten Elementarphiloſophie vorangeht, und in ſich die Principien aller Philoſophie enthält, indem ohne die Begründung der Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt, ſowohl der theoretiſche als practiſche Theil der Philoſophie der letzten allgemeingültigen Principien ermangeln würde.

§. 29.

Nachdem alſo die Philoſophie zuerſt dieſes Fundament geſichert und die allgemeinſten Principien und urſprünglichen Geſetzgebungen für die geſammten Vermögen und Kräfte des menſchlichen Gemüthes aufgeſtellt hat, ſtellt ſie die Geſetze des Denkens auf, durch welche der Zuſammenhang unter unſern bloſsen Vorſtellungen in Rückſicht auf ſeine Nothwendigkeit und Allgemeinheit beſtimmt wird. Dieſe Wiſſenſchaft iſt die Logik.

§. 30.

Als Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges der Dinge im engeren Verſtande *) oder der von allen bloſsen Vorſtellungen unterſchiedenen Objecte (als Metaphyſik) begreift die Philoſophie 1) Ontologie, oder die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges der Objecte überhaupt, in wie fern derſelbe durch ihre allgemeinſten Merkmale beſtimmt iſt. 2) Rationale Pſychologie, oder die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges der Merkmale, durch welche die Seele oder das Subject des Vorſtellungsvermögens gedacht werden muſs. 3) Rationale Kosmologie, oder die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges der Merkmale, durch welche die Welt, oder der Innbegriff endlicher Subſtanzen, gedacht werden muſs. 4) Rationale Theologie, oder die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges, unter welchem die Welt mit einem von ihr verſchiedenen Weſen, als ihrer Urſache, und der Merkmale, durch welche dieſes Weſen gedacht werden muſs.

§. 31.

Die Richtigkeit der gegebnen (§. 24.) Definition der Philoſophie wird durch die Fruchtbarkeit ihrer Anwendung noch mehr beſtätigt. Angewendet auf die reine Phyſik würde dieſe: die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges ſein, unter welchem die erkennbaren Subſtanzen, oder die Körper, ſowohl in Rückſicht auf die beharrlichen als veränderlichen Merkmale gedacht werden müſſen. Angewendet auf die Moral und das daraus reſultirende Naturrecht, würde ſie die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammen-

*) In weiterer Bedeutung heiſst Ding alles, was Object einer Vorſtellung ſein kann.

menhanges ſein, der den willkührlichen Handlungen durch die Selbſtthätigkeit der Vernunft beſtimmt wird.

§. 32.

Werden die Principien der reinen Philoſophie, in welcher nichts fremdartiges, aus der bloſsen Erfahrung geſchöpftes beigemiſcht iſt, angewendet auf Erfahrung, ſo entſtehet empiriſche Philoſophie, d. h. die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges der aus der Erfahrung geſchöpften Merkmale. Denn obgleich die Vermögen und Kräfte des menſchlichen Gemüths durch urſprüngliche Geſetze eine beſtimmte Form ihrer Thätigkeiten beſitzen, ſo ſtehen doch ihre Aeuſserungen unter dem Einfluſſe von Verhältniſſen, deren Wirkungsart nur durch Erfahrung erkannt wird. Die rein-empiriſche oder angewandte Philoſophie enthält: 1) die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges der in der Erfahrung vorkommenden Bedingungen des Gebrauches der Denkgeſetze, oder angewandte Logik; 2) empiriſche Pſychologie, oder die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges der in der Erfahrung vorkommenden Wirkungen des Subjectes des Vorſtellungsvermögens; *) 3) Naturwiſſenſchaft, oder die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges der a poſteriori erkennbaren Merkmale der erkennbaren Subſtanzen; 4) angewandte Moral, oder die Wiſſenſchaft des nothwendigen Zuſammenhanges, welcher den will-

*) Im nachfolgenden Lehrbuche wird mit dieſer Wiſſenſchaft angefangen, weil für den erſten philoſophiſchen Curſus der Tranſitus von den Wirkungen des Gemüthes, wie ſie durch ſeine Verbindung mit dem Körper hervorgebracht werden, zu der Kenntniſs der innern Zuſtände deſſelben der angemeſſenſte ſchien, da eben ſo bei dem Individuum alle Erkentniſs mit Erfahrung anhebt, wenn ſie auch keinesweges allein aus ihr entſpringt.

kührlichen Handlungen für, in der Erfahrung gegebne, Fälle bestimmt wird. — Die Kosmologie und Theologie kann keinen empirischen Theil haben.

§. 33.

Ueber diese Einleitung verdienen verglichen zu werden:

K. H. Heydenreichs encyklopädische Einleitung in das Studium der Philosophie nach den Bedürfnissen unsers Zeitalters. (Leipzig 1793.)

W. T. Krug, über den Zusammenhang der Wissenschaften unter sich und mit den höchsten Zwecken der Vernunft. (Jena 1795.)

Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, von J. G. Fichte. (Jena 1794.)

K. L. Reinhold, über den Begriff der Geschichte der Philosophie, in Fülleborns Beiträgen zur Gesch. der Phil. 1 B. S. 1 ff.

Derselbe, über den Begriff der Philosophie; in seinen Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen, (Jena 1790) *1 B. S. 1 ff.*

Derselbe, über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft; ebendaselbst S. 339 ff.

G. G. Fülleborn, Versuch einer Uebersicht der neuesten Entdeckungen in der Philosophie; in seinen Beitr. zur Geschichte der Phil. St. 2. S. 102 ff.

S. B. Erhard, Versuch einer systematischen Eintheilung der Gemüthskräfte; in M. Wagners Beitr. zur philos. Anthropologie, (Wien 1794) *1 B. S. 1 ff.*

K. H. Heydenreich, Giebt es eine Philosophie? was ist ihr Wesen? von welcher Zeit an kann man ihr Dasein rechnen? in welchem Sinne und Umfange

darf man Kant den Schöpfer der Philoſophie nennen? was für einen Einfluſs haben ſeine Erforſchungen auf die Behandlung der philoſophiſchen Geſchichte? in ſeinen Originalideen über die kritiſche Philoſophie, 1 B. S. 1ff. (Leip. 1793) womit zuſammenhängt:

Derselbe, *über den Begriff der Philoſophie; in ſeinen Originalideen u. ſ. w. 2 B. S. 205ff.* (Leip. 1794).

Gegen die aufgenommene Definition der Philoſophie von *Reinhold*, ſo wie gegen die von *Heydenreich* in der Encyklopädie und in den Originalideen aufgeſtellte, hat ſich *G. F. D. Göſs, über den Begriff der Geſchichte der Philoſophie*, (Erlang. 1794) *S. 19ff.* erklärt; ſeine Argumente ſcheinen aber nicht in dem Grade zu treffen, als er wohl glaubt.

J. J. Fichte, *über den Begriff der Wiſſenſchaftslehre oder der ſogenannten Philoſophie*, (Weimar 1794).

§. 34.

Plan und Inhalt der nachfolgenden Unterſuchungen.

Empiriſche Pſychologie oder philoſophiſche Anthropologie: Gegenſeitiges Verhältniſs des menſchlichen Körpers zu dem Gemüthe und des Gemüthes zu der daſſelbe begleitenden Organiſation nach den Wirkungen deſſelben wie ſie in der Erfahrung erſcheinen, und durch die Vernunft auf Geſetze zurückgeführt und in einem nothwendigen Zuſammenhange gedacht werden. Darſtellung der menſchlichen Fähigkeiten und dergleichen.

Elementarphiloſophie der Vermögen und Kräfte des menſchlichen Gemüthes, in welcher die urſprünglichen Geſetzgebungen derſelben, oder der in ihnen enthaltene beſtimmte Grund für eine ſich gleichbleibende nothwendige Form ihrer Thätigkeit dargeſtellt wird.

Diese Elementarphilosophie beginnt mit der Wissenschaft des Vorstellungsvermögens überhaupt, und beruht auf dem Fundamente aller Philosophie, auf dem Satze des Bewußtseins, der sowohl für die theoretische als für die practische Philosophie und für die aus der letztern resultirenden Religionswissenschaft die letzte Begründung enthält.

In wie fern unter Vermögen überhaupt der Innbegriff der Gründe gedacht wird, daſs etwas durchs Gemüth bewirkt werde (Spontaneität) oder daſs es etwas leide (Receptivität) in so fern werden demselben drei Vermögen beigelegt:

das Vorstellungsvermögen;
das Gefühlsvermögen; und
das Begehrungsvermögen;

In wie fern unter Kraft der Innbegriff von Gründen gedacht wird, daſs etwas durch Gemüth wirklich bewirkt (realisirt) wird, wozu nur der Grund der Möglichkeit im Vermögen enthalten war, in so fern legen wir dem menschlichen Gemüthe drei Kräfte bei:

die Derstellungskraft;
die Urtheilskraft; und
die Thatkraft;

die nach ihren Functionen den, in den drei Vermögen enthaltenen, Gründen der Möglichkeit, für die Realisirung ihrer Objecte entsprechen.

Da die Logik, nach ihren wesentlichsten Momenten, unter der Theorie des Vorstellungsvermögens abgehandelt wird, so darf sie nicht isolirt aufgeführt werden. Durch diese Theorie des Vorstellungsvermögens, die zugleich die vollständige Kritik des menschlichen Erkenntniſsvermögens und die Bezeichnung der nothwendigen Grenzen desselben enthält, sind nun die Untersuchungen der

Meta-

Metaphysik vorbereitet worden, in welcher die nothwendigen und allgemeinen Merkmale der Objecte (nicht der sinnlichen Natur, dies geschah in der Kritik der r. Vernunft oder in der Theorie des Vorstellungsvermögens sondern) der übersinnlichen Natur, oder die höchsten Ideen der Vernunft in theoretischer Hinsicht aufgestellt werden.

An sie schliessen sich die Resultate der practischen Vernunft an, die in der Theorie des Begehrungsvermögens begonnen wurden, wo nehmlich die allgemeine Function der practischen Vernunft aufgestellt wurde, dass sie für sich allein, ohne alle fremdartige, ausser ihr befindliche Triebfedern, den Willen des Menschen bestimmen könne. Indem also das Sittengesetz der Vernunft nach seiner Reinheit und Allgemeingültigkeit entwickelt wird, aus welchem der Endzweck der vernünftig-sinnlichen Wesen resultirt, so wird eben dadurch auch die

moralishe Religionswissenschaft begründet, die den Glauben an Unsterblichkeit, Gottheit, Vorsehung und Weltregierung über alle Zweifel erhebt und eben dadurch die Vernunft mit sich selbst in Einigkeit und Harmonie und zwischen alle Vermögen und Kräfte des menschlichen Gemüthes, so wie zwischen die fortschreitende Entwickelung und Ausbildung derselben, Ordnung und Zusammenhang bringt, —

Empi-

Empirische Psychologie
oder
Philosophische Anthropologie.

§. 35.

Der Mensch kann in dem aus so mannigfaltigen Vermögen bestehenden Ganzen seiner Natur gewisse Vermögen und Kräfte unterscheiden, deren ursprüngliche Gesetzgebungen sich in einem und demselben Bewusstsein vereinigen, und deren Wirksamkeit nach diesen Gesetzgebungen einer und derselben Spontaneität untergeordnet ist. (Unter Spontaneität wird aber im Allgemeinen dasjenige Vermögen des Menschen verstanden, vermittelst dessen er fähig ist, nach eignen Zwecken frei zu wirken.) Diese Vermögen und Kräfte nennt man die geistigen, im Gegensatze der körperlichen Vermögen und Kräfte, deren Gesetzgebung ausser unserm Bewustsein liegt, und deren gesetzmässige Wirksamkeit unsrer Spontaneität nicht unmittelbar untergeordnet ist. Zu den letztern rechnen wir den Bildungstrieb, die Lebenskraft und die Empfindung oder Seelenkraft.

§. 36.

Den Innbegriff der geistigen Vermögen und Kräfte nennen wir Seele, indem wir ihn auf die Idee eines absoluten substantiellen, einfachen Subjectes beziehen; den Innbegriff aber der körperlichen Vermögen und Kräfte, in wie fern sie zum Zwecke einer bestimm-

ſtimmten Art des Lebens geſetzmäſsig verknüpft ſind, den Körper des Menſchen.

§. 37.

Das Daſein der Seele wird hier als ausgemacht vorausgeſetzt. Denn zum Zwecke dieſer Unterſuchungen reicht es hin, unter Seele blos das Subject oder den innern Grund einer gewiſſen Klaſſe ganz unbezweifelter Erſcheinungen, des Erkennens, Empfindens, Begehrens u. ſ. f. zu denken, ohne dadurch beſtimmen zu wollen, was dieſer Grund an und für ſich betrachtet ſei; ob er materiell oder immateriell, einfach oder zuſammengeſetzt ſei. Da wir alle Vorſtellungen, Bewegungen und Thätigkeiten in uns, blos als Erſcheinungen des innern Sinnes erkennen, ſo muſs ihnen auch etwas zum Grunde liegen, das nicht Erſcheinung iſt, und welches nicht erſcheint. Nun heiſst, ein Ding iſt wirklich, nichts anders, als es erſcheint unſern Sinnen, oder es kann doch unſern Sinnen erſcheinen. Da nun die Seele unſerm innern Sinne durch Vorſtellungen, Empfindungen, Begehrniſſe u. ſ. w. erſcheint, ſo iſt ſie auch wirklich.

§. 38.

Ohngeachtet wir nun eine gewiſſe, von beſtimmten Geſetzen abzuleitende, Reihe menſchlicher Thätigkeiten nicht aus den Geſetzen erklären können, nach welchen der Menſch durch den äuſſern Sinn als ein lebendiger, organiſcher Körper, in welchem alles wechſelſeitig Zweck und Mittel iſt, erſcheint, und wir durch den innern Sinn den Menſchen als ein, mit Vorſtellungs- Gefühl- und Begehrungsvermögen, und den dieſen Vermögen entſprechenden Kräften und Fähigkeiten, ausgeſtattetes Weſen wahrnehmen, ſo kann demohngeachtet den innern und abſoluten Grund der Er-

ſchei-

ſcheinungen ſelbſt kein Sinn darſtellen. Wir ſchlieſſen blos von den geſetzmäſsigen Wirkungen zurück auf ein Subject, das den letzten Grund und Innbegriff dieſer Geſetze enthält. Von der Seele als einem Dinge an ſich, iſt alſo keine Erfahrung möglich, und aus der Erfahrung läſst ſich keinesweges auf die innere Beſchaffenheit der Seele ſchlieſſen.

§. 39.

Das unbekannte Etwas, das abſolute Subject, welches als der Grund derjenigen Erſcheinungen des innern Sinnes gedacht wird, die ſich aus den bekannten Geſetzen der Materie nicht erklären laſſen, kündigt ſich im Bewuſtſein durch ein Ich an, auf welches ſowohl die Erſcheinungen des äuſſern und innern Sinnes, als auch die Urſachen derſelben bezogen werden. Dieſes Ich iſt die Baſis der Vorſtellung unſrer Perſönlichkeit.

§. 40.

Die Erfahrung zeigt, daſs alles Empfinden, Denken, Erkennen und Begehren von den materiellen Bedingungen der Sinnenwelt, und insbeſondre von dem Körper und ſeinem Organ, veranlaſst wird und abhängt. Wird dieſer zerſtört oder unbrauchbar gemacht, ſo hören auch die Wirkungen der Seele in der Sinnenwelt auf. Die Veränderungen aber, welche in dem menſchlichen Körper vorgehen, ziehen gewiſſe ihnen ähnliche Veränderungen in der Seele nach ſich. Eben ſo veranlaſſen verſchiedne Gemüthszuſtände, Affecten und Leidenſchaften, merkliche Veränderungen in dem Körper. Um nun dieſe Erſcheinungen, welche in dem Körper und in dem Gemüthe wahrgenommen werden, und in der Zeit geſetzmäſsig auf einander folgen, unter die allgemeinen Naturgeſetze ſubſumiren zu können, iſt der Verſtand genöthigt, den Begriff der Cauſalität

darauf anzuwenden, und sich diese Gemeinschaft, welche zwischen Körper und Seele, inwiefern sie uns erscheinen, statt findet, als einen wechselseitigen physischen Einfluss zu denken.

§. 41.

Die Behauptung von dem Dasein zweier verschiedenartigen Naturen in der Welt, der geistigen und materiellen, und eben so vieler wesentlich verschiedner Theile des Menschen, einer Seele und eines Leibes, heisst Dualismus; und zwar empirischer, da man diese beiden Gegenstände nur in so fern bestimmt unterscheidet, als wir, nach der Einrichtung unseres Vorstellungsvermögens, sie zu Objecten verschiedner Vorstellungen machen müssen.

§. 42.

Ob es auch alsdann, wenn wir von der Art und Weise unsrer menschlichen Vorstellungen und Erfahrungen abgehen, an und für sich zwei solche verschiedne Grundwesen in der Natur gebe (hyperphysischer Dualismus); oder ob es eigentlich nur ein Einziges, nemlich entweder Geist oder Materie, gebe, zu dem das andere sich als blosse Bestimmung, Modification oder Vorstellung verhalte (hyperphysischer Idealismus und Materialismus); ob ferner die Verbindung dieser beiden Gegenstände (des Leibes und der Seele) oder dieser beiden Arten von Vorstellungen (der Gegenstände in der blossen Zeit oder auch im Raume) nicht nur in unsrer menschlichen Erfahrung, sondern auch an und für sich und schlechterdings nothwendige Bedingung von der Wirksamkeit des Geistes, d. h. vom Dasein der Vorstellungen, Gefühle und Begierde sei; — diess alles sind Fragen, die sich in einer empirischen Wissenschaft von der Seele, aus Thatsa-

chen

chen der Erfahrung, nicht entſcheiden laſſen, und worüber ſelbſt der Metaphyſiker, aus Gründen, welche die Theorie des Vorſtellungsvermögens und die Vernunftkritik an die Hand giebt, keine ſpeculative Entſcheidung wagen darf.

§. 43.

Wenn wir die Veränderungen und Modificationen unſers Gemüthes genauer unterſuchen, ſo finden wir, daſs wir in dem Gemüthe zwei verſchiedne Vermögen unterſcheiden müſſen, ein leidendes, welches das Afficirtwerden von auſsen und von innen möglich macht (Receptivität, Sinnlichkeit) und ein thätiges, (Spontaneität), das nach der Verſchiedenheit ſeiner Aeuſſerungen Verſtand, Vernunft und Wille genannt wird. Den Grund der Möglichkeit und den Innbegriff der Bedingungen, daſs das menſchliche Gemüth einen Eindruck aufnehme oder ſeine Wirkſamkeit äuſſere, nennen wir alſo Vermögen. Jede Wirkſamkeit dieſer Vermögen, die ſich in einer Erſcheinung zeigt, ſetzt aber eine innere Veränderung voraus. Da man nun nach den Geſetzen des Verſtandes, bei einer jeden Erſcheinung, welche entſtehet, nach einer ihr verhältniſsmäſsigen Urſache fragen muſs, und da man das Cauſalverhältniſs einer Subſtanz zu ihren Wirkungen Kraft nennt; ſo ſucht man auch bei dem Menſchen die Erſcheinungen des innern Sinnes auf Urſachen, mithin alſo auf die ihnen entſprechenden Kräfte, zurück zu führen. Anfangs nimmt man für alle ungleichartigen Erſcheinungen und Aeuſſerungen des Gemüths, auch eben ſo viel weſentlich verſchiedne Kräfte in demſelben, als Urſachen jener Erſcheinungen an. Sobald aber die Vernunft ſo weit gereift iſt, um ihr Beſtreben, überall Einheit hervorzubringen, auch auf die menſchlichen Gemüthskräfte

kräfte überzutragen, sobald wird es ihr auch möglich, Identität zwischen mehrern Kräften zu entdecken und sie einer höhern Kraft unterzuordnen, die daher eine comparative Grundkraft heißen kann. Zuletzt werden mehrere comparative Grundkräfte einer absoluten Grundkraft, welche aber keinesweges mit dem absoluten Subjecte selbst zu verwechseln ist, das die Vernunft blos in der Idee zu denken vermag, untergeordnet.

So ordnen wir z. B. die Einbildungskraft der Darstellungskraft überhaupt (nach einer genauern Bestimmung der letztern) unter, und Darstellungskraft, Urtheilskraft und Thatkraft würden, in wie fern mehrere Wirkungen derselben möglich sind, die aber doch alle ihren Grund in Einem Principe haben, oder: in wie fern die mannigfaltigen Unterkräfte von der Grundkraft abgeleitet d. h. aus ihr erklärt und begriffen werden können, Grundkräfte und zwar comparative sein. — Die comparativen Grundkräfte müssen wiederum untereinander verglichen werden, um sie dadurch, dass man ihre Einhelligkeit entdeckt, einer einzigen radicalen, d. i. absoluten Grundkraft nahe zu bringen. Diese Vernunfteinheit aber ist blos hypothetisch. Man behauptet nicht, dass eine solche in der That angetroffen werden müsse, sondern, dass man sie zu Gunsten der Vernunft, nehmlich zu Errichtung gewisser Principien, für die mancherlei Regeln, die die Erfahrung an die Hand geben mag, suchen, und, wo es sich thun läst, auf solche Weise systematische Einheit ins Erkenntniss bringen müsse. Es zeigt sich aber, wenn man auf den transcendentalen Gebrauch des Verstandes Acht hat, dass diese Idee einer Grundkraft überhaupt, nicht blos als Problem zum hypothetischen Gebrauche bestimmt sei, sondern objective Realität vorgebe, dadurch die systematische Einheit der mancherlei Kräfte einer Substanz postulirt und ein apodictisches Vernunftprincip errichtet wird. — In der That ist auch nicht abzusehen, wie ein logisches Princip der Vernunfteinheit der Regeln

 statt

ſtatt finden könne, wenn nicht ein tranſcendentales vorausgeſetzt würde, durch welches eine ſolche ſyſtematiſche Einheit, als den Objecten ſelbſt anhängend, a priori als nothwendig angenommen wird. — Auch kann man nicht ſagen, die Vernunft habe zuvor von der zufälligen Beſchaffenheit der Natur dieſe Einheit nach Principien abgenommen. Denn das Geſetz der Vernunft, ſie zu ſuchen, iſt nothwendig, weil wir ohne daſſelbe gar keine Vernunft, ohne dieſe aber keinen zuſammenhängenden Verſtandesgebrauch, und in deſſen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empiriſcher Wahrheit haben würden, und wir alſo in Anſehung des letztern die ſyſtematiſche Einheit, der Natur durchaus als objectivgültig und nothwendig vorausſetzen müſſen. Kants Kritik der reinen Vernunft S. 677 ff. 2te Aufl. und Mellins Marginalien zu Kants K. d. r. Vernunſt. S. 165.

§. 44.

Dieſe Kräfte ſind aber bei ihrer Wirkſamkeit an den Zuſtand des Körpers, an die Organe und andre äuſſere Bedingungen gebunden, und heiſſen, in ſo fern Fähigkeiten, in wie fern, ſie die Gründe des Innbegriffs der Regeln enthalten, nach welchen die Wirkungen des Gemüths erſcheinen, wie ſie durch die gegenſeitige geſetzmäſsige Wirkſamkeit der Organiſation auf das Gemüth und des Gemüthes auf die Organiſation hervorgebracht werden. Es ſind Wirkungen, die ohne die Verbindung einer Organiſation mit dem Gemüthe nicht möglich wären, da hingegen aus dem Begriffe des Gemüthes, als des vorſtellenden Subjects, es hervorgeht, daſs ihm auch Vermögen und Kräfte a priori zukommen würden, wenn daſſelbe auch in keiner Verbindung mit einem organiſirten Körper ſtünde; blos die Wirkungen verdienten alſo, im engern Sinne, den Namen Fähigkeiten, die weder durch das Gemüth allein, noch allein durch die geſetzmäſsige Einrichtung

der

der Organisation, sondern durch die Vereinigung beider zu Einem Ganzen (der Menschheit) möglich werden. Noch mehr leuchtet dies ein, wenn wir die Sprachfähigkeit mit dem Gefühlsvermögen oder der Thatkraft zusammenhalten und den Unterschied zwischen ihnen aussuchen.

§. 45.

Daſs wir aber das vorstellende und wirkende Subject richtiger Gemüth als Seele, und wenn wir von seinen Wirkungen im Allgemeinen sprechen, diese lieber Gemüthskräfte als Seelenkräfte nennen, hat seinen Grund darinn, weil der Ausdruck: Seelenkräfte, einen gröſsern Umfang von Kräften zu bezeichnen scheint, als er von uns erschöpft und bestimmt dargestellt werden kann. Denn unter Seelenkräften denkt man den Umfang aller Kräfte, wodurch unser inneres Subject sich äussern kann, es mögen diese Aeusserungen von uns beobachtet werden können oder nicht; aber Gemüthskräfte bezeichnen diejenigen Kräfte des wirkenden Subjekts, welche die von uns beobachteten Wirkungen unsrer Seele voraussetzen. Seele nennen wir das reale Subject, das allen Wirkungen des Denkens und Handelns zum Grunde liegt; unter Gemüth verstehen wir aber das logische Subject, auf das wir alle Aeusserungen, die nicht als körperlich angesehen werden, als Prädicate beziehen. Gemüthskräfte sind also diejenigen Kräfte, die als die Gründe derjenigen Aeusserungen vorausgesetzt werden müssen, welche nicht als durch den Körper allein möglich begreiflich sind. — Die Vermögen des Gemüths enthalten daher die Bedingungen der Möglichkeit seiner Kraftäusserungen und die Gesetze, nach welchen sie anheben müssen: die Kräfte bringen die Aeusserungen selbst hervor und enthalten zugleich

gleich die Gesetze, nach welchen die Wirksamkeit erscheint; die Fähigkeiten endlich enthalten die Anlagen zu den Modificationen, die die Wirkungen des Gemüths durch die Organe erhalten.

§. 46.

Zwischen Vermögen und Kraft scheint der Instinct in der Mitte zu stehen und den Uebergang von dem erstern zu der letztern möglich zu machen. Instinct ist nehmlich das, wodurch ein lebendiges Wesen ursprünglich sich auf eine gewisse Art zu äussern anfängt. Er setzt das Vermögen voraus, ohne Kraft gesetzmäfsige Wirkung zu sein, denn die Handlung des Instincts geschieht ohne Hinsicht auf noch nicht erfahrne Lust oder Unlust, und unterscheidet sich dadurch von dem Triebe. Es ist das Beginnen, der erste Versuch einer gesetzmäfsigen Wirkung. Der Instinct läfst sich daher nicht als blofses Vermögen denken, sondern äussert sich alsbald, und durch Instinct mufs alles Lebendigsein anfangen. Im Gemüthe aber kann kein Instinct gedacht werden, weil dieses als das Object der Aeusserungen gedacht, und daher in ihm nur die Gesetze dieser Aeusserungen und die Bedingungen ihrer Möglichkeit angenommen werden. Der Instinct fängt daher die Thätigkeit dem Vermögen gemäfs an, und durch ihn wird das blofse Vermögen zur Kraft. — Der Unterschied zwischen Instinct und Trieb ist daher wesentlich. Durch den Trieb werden wir zu einer Aeusserung bestimmt; durch den Instinct vollbringen wir aber diese Aeusserung, ohne uns der Bestimmung durch den Trieb bewufst zu sein. Der Instinct geht daher dem Triebe vorher und der letztere ist oft eine Folge des erstern.

So saugt das Kind, sobald es geboren ist, wenn es etwas in den Mund bekommt; dies ist der Instinct des

des Saugens; das Bedürfniſs zu ſaugen und der befriedigte Inſtinct erzeugen den Trieb zu ſaugen, zu dem das Vermögen ſchon in der Organiſation vorhanden war.

§. 47.

Die empiriſche Pſychologie oder philoſophiſche Anthropologie enthält die Geſetze, auf welchen das gegenſeitige Verhältniſs des menſchlichen Körpers zu dem Gemüthe und des Gemüthes zu der daſſelbe begleitenden Organiſation beruht, und iſt daher die Wiſſenſchaft des nothwendigen, von der Erfahrung unabhängigen, Zuſammenhanges der in der Erfahrung vorkommenden Wirkungen des Gemüths. Sollen nun dieſe Wirkungen im Zuſammenhange dargeſtellt und von der Vernunft auf Geſetze zurückgeführt werden, ſo müſſen dieſe Unterſuchungen mit der Entwickelung der Geſetze des Mechanism und der Organiſation anheben, um zu ſehen, in wie fern auch der Menſch, nach ſeiner Organiſation, dieſen Geſetzen unterworfen iſt.

§. 48.

So rechtmäſsig und in ihren ewigen Anlagen gegründet auch das Bedürfniſs und Beſtreben der Vernunft iſt, überall zu dem Mannigfaltigen die Einheit und die letzten allgemeinen Principien aufzuſuchen und den vielartigen Stoff ihrer Anſchauungen und Kentniſſe unter höhere Principien zuſammenzuknüpfen; ſo iſt doch die höchſte Natureinheit eine Aufgabe für ſie, die ſie zwar in der Idee denkt, deren Entwickelung ſie durch Auffindung der Geſetze in dem Reiche lebendiger Kräfte ſich immer mehr und mehr nähert, die ſie aber doch nie ganz erreichen wird, ohngefähr ſo, wie ſich die practiſche Vernunft der abſoluten Sittlich-

lichkeit, als der höchſten moraliſchen Einheit, ewig nähert, ohne ſie jemals in ſich zu vollenden. Die Welt alſo, die ſich nach ihren Geſetzgebungen, Zwekken und Weſen dem ewigen Verſtande in der reinſten Einheit darſtellt, der die verborgne Kraft erblickt, welche das Univerſum zu Einem Ganzen verbindet und den Endzweck anlegte, in welchem ſich alle Zwecke der daſeienden Weſen concentriren, kann für den Menſchen nur in der Idee eine Einheit ſein; er ſieht ſich daher genöthigt, das Ganze in mehrere einzelne Theile aufzulöſen und die Geſetze und Zwecke, die in dieſem Reiche gelten iſolirt darzuſtellen, da er für das Reſultat, das im Ganzen daraus hervorgeht und hervorgehen muſs, keinen Begriff haben kann. Er theilt daher das Univerſum in mehrere Welten, und entwickelt, auf einer von vernünftig- ſinnlichen Weſen bewohnten Sphäre, die Geſetzgebung, unter welcher dieſe Weſen als moraliſche Intelligenzen und als Weſen der Sinnenwelt ſtehen. Indem er nun die Teleologie der Naturwelt, in ihren mannigfaltigen Beziehungen und Verhältniſſen darſtellt, ſo entdeckt er auch hier einen ſtufenweiſen Fortſchritt und trifft an der Grenze ſeiner Beobachtungen die geſetzmäſsige Wirkung des Mechanism an, von welchem er in einer ſtufenweiſs fortſchreitenden Reihe ſich bis zur geſetzmäſsigen Bildung und Reife der menſchlichen Organiſation erhebt, die in der Reihe organiſirter Kräfte die oberſte Stelle einnimmt, und durch ein, in ſeinen Gründen unbekanntes, Medium mit dem Gemüthe ſelbſt, während der Totalität eines irrdiſchen Lebens, in der innigſten Verbindung ſteht.

§. 49.

Die Annahme mannigfaltiger Zwecke und Kräfte, die wechſelſeitig einander untergeordnet ſind und einer

zwie-

zwiefachen, an sich heterogenen, Gesetzgebung der moralischen und Natur-Welt, unterbricht also keinesweges die harmonische Ansicht des ganzen Weltplans und die grosse Einheit, auf welche die Vernunft, in der Idee, alles bezieht und zurückführt. Diese Einheit anzunehmen wird der Vernunft vielmehr zum grössten Bedürfniss, um nehmlich die aufgefundnen Gesetzgebungen, Zwecke und Kräfte zuletzt in Einem Endzwecke aufgelöst und gleichsam in Einem Lichtstrahle verschmolzen zu sehen. Sie verirrt sich also keinesweges von ihrem Ziele, Harmonie und Einheit aufzufinden, wenn sie die Gesetze des Mechanismus und der Organisation aufsucht, die sie selbst, wegen ihrer Verbindung mit dem Körper, als gültig für denselben anerkennen muss; nur dass ihr Bestreben die verbindenden Mittelglieder zwischen Mechanism und Organisation, und wieder zwischen Organisation und menschlich- geistigem Leben aufzufinden, ihr durchaus nicht ganz gelingen will, eben weil in dem Heiligthume der Natur noch zu viele ihr verborgne Kräfte ruhen, die Physik kaum aus der Wiegenzeit herausgetreten ist, und der Schluss von vorliegenden Wirkungen und mannigfaltigen Erscheinungen auf die denselben zum Grunde liegende Kraft immer mit Schwierigkeiten verbunden und blos hypothetisch ist, weil die Vernunft, vermöge ihres Bestrebens und Bedürfnisses, überall Einheit und Zusammenhang aufzufinden, auch diese Mittelglieder lieber hypothetisch darzustellen sucht, als dass sie eine Lücke lassen, und Erscheinungen, ohne einen wahrscheinlich lezten Grund derselben anzunehmen, aufführen sollte.

§. 50.

So ist z. B. die Lücke zwischen physischen (nicht organischen) und organischen Körpern noch durch

 kein

kein Mittelwesen und verbindendes Mittelglied ausgefüllt; der Unterschied zwischen beiden liegt aber am Tage. Nichts ist einfacher als die Entstehungsart, die Structur, die Veränderungen, die Kräfte und Gesetze von jenen. Theile fügen sich durch Anhäufung von aussen an Theile, und treten in grössere oder kleinere Massen zusammen. Aeussere Kräfte überwältigen diesen Zusammenhang wieder, und lösen die Bestandtheile zu neuen Verbindungen auf. Die wirksam erscheinenden Kräfte sind aber keine andern als physische, d. i. solche, die dem Körper als Körper inhäriren, z. B. Schwerkraft, Attraction, Elasticität u. s. w. eben so sind auch die Gesetze, welchen jene Kräfte folgen, physisch und, in Rücksicht auf ihre Wirksamkeit, mechanisch. Demohngeachtet herrscht auch hier Ordnung und Mannigfaltigkeit. Die Natur hat ungemein viele Verbindungs- und Auflösungsmittel in ihrer Gewalt, und bringt dadurch auch bereits in der unorganisirten Materie einen grossen Reichthum an Erscheinungen hervor. Vielleicht dass auch schon in der Materie gewisse Eigenschaften verhüllt liegen, die sich nur in diesem Zustande noch nicht loswinden können. Es ist wenigstens nicht unwahrscheinlich, dass die ersten Gründe jener Wirkungen, welche die organisirten Körper äussern, schon in dem Stoffe liegen, woraus sie bereitet sind. Dadurch wird auch keinesweges der Unterschied zwischen organisch und nichtorganisch aufgehoben; denn hier sind die Kräfte gebunden, die dort wirksam und entwickelt sind. Und da wir noch nicht alle Kräfte der Körper kennen gelernt zu haben uns anmassen dürfen, warum sollten nicht die, in der rohen Materie schlummernden, Elemente aufgefunden werden können, aus welchen die organischen Kräfte, Bildungskraft, Reizbarkeit und Empfindung, entspringen?

§. 51.

§. 51.

Mechanism, im Gegensatz der Organisation, bezeichnet daher die bewegende Kraft der Körper, in so fern sie durch die Verbindung und den Zusammenhang ihrer Theile zu einem äußerlichen (außer ihr selbst liegenden) Zwecke passend modificirt ist. Was aus dem vorhandnen Mechanism folgt, wird in so weit durch ihn erklärt. Aber der Mechanism kann nicht als sein eignes bestimmendes (hervorbringendes und erhaltendes) Princip angesehen werden; er ist und bleibt aus sich selbst unerklärbar.

§. 52.

Dies angewendet auf den menschlichen Körper, so steht auch er unter den Gesetzen des Mechanism, in wie fern er als Materie aus allen bekannten physischen Elementen, und aus sehr vielen chemischen Stoffen zusammengesetzt und mit der ganzen übrigen, ungebildeten und leblosen, vegetirenden und animalischen, Natur verbunden und verwandt ist. In wie fern wir aber kein Naturwesen kennen, das nach Kunstideen einen solchen Mechanism hervorbrächte, und noch überdies in dem menschlichen Körper eine wechselseitige Beziehung aller Theile auf einander angetroffen wird, um diesen Mechanism hervorzubringen, zu erhalten und andern Körpern mitzutheilen (die Materie zu bilden); so sind wir genöthigt, über der mechanischen Kraft in der Natur noch eine bildende Kraft anzunehmen, jene dieser unterzuordnen, und ihrer gesetzmäßigen Wirksamkeit die Veränderungen und Erscheinungen zuzuschreiben, die wir an der menschlichen Organisation wahrnehmen, und die nicht aus den bekannten Naturgesetzen erklärt werden können, da das Princip, aus welchem sie hervorgehen, über Physik, Chemie und Mechanik hinaus reicht.

Die letzten und innern Gründe der Möglichkeit und des Daseins der Materie, (sowohl des isolirten Körpers als der Welt- und Sonnensysteme) sehen wir nicht ein. Der menschliche Verstand hat in dieser Hinsicht unzählige Fehlgriffe gethan, bald die Gottheit zur Materie gemacht und in die ganze Welt als Weltseele gesetzt, bald die Ewigkeit der Materie behauptet, bald Gott als unendliche Ausdehnung gedacht und dadurch den Gesetzen der Materie selbst unterworfen; — Alle diese Fehlgriffe und Verirrungen führen endlich darauf hin, die Materie als daseiend und existirend anzuerkennen, das Aufsuchen der letzten Gründe derselben aber aufzugeben. Gewisse unveränderliche Gesetze, nach denen der Mechanism der Natur wirkt und gewirkt hat, dringen sich uns auf.

§. 53.

Um einzusehen, dass der Ursprung eines Dinges nicht in dem blossen Mechanism der Natur enthalten sei, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird, gesucht werden müsse, dazu wird erfordert, dass seine Form nicht nach blossen Naturgesetzen möglich sei, nach solchen nehmlich, welche von uns durch den Verstand allein, sobald wir sie auf Gegenstände der Sinne anwenden, erkannt werden können; Gesetze, deren empirisches Erkenntniss sogar, ihrer Ursache und Wirkung nach, schon Begriffe der Vernunft voraussetzt.

§. 54.

Die Erscheinungen und Naturproducte, die aus den empirischen Naturgesetzen erklärt werden können, sind nehmlich ihrer Form nach n o t h w e n d i g, sobald sie auf die Vernunft bezogen und von ihr beurtheilt werden, z. B. alle Erscheinungen des Mechanism. Nun giebt es aber Dinge, deren Form z u f ä l l i g ist, d. h. an welcher jene Nothwendigkeit, die der Mechanism

nism bewirkte, nicht wahrgenommen werden kann; um nun die Cauſalität derſelben zu erklären, ſieht ſich die Vernunft genöthigt, anzunehmen, daſs jene Form blos durch Vernunft ſelbſt möglich ſei. Da nun die Vernunft das Vermögen iſt, nach Zwecken zu handeln, und Zweckmäſsigkeit durch ihre Wirkungen zu realiſiren, ſo muſs auch ein Naturweſen, deſſen Form hervorzubringen die Geſetze des Mechanism nicht hinreichen; deſſen Daſein nur durch eine Wirkung der Vernunft erklärt werden kann, Naturzweck ſein, eben weil dies die nothwendige Bedingung für alle Formen iſt, die durch die Wirkſamkeit der Natur hervorgebracht werden.

§. 55.

Ein Naturproduct (Ding) exiſtirt daher als Naturzweck, wenn es von ſich ſelbſt Urſache und Wirkung iſt: denn hierinn liegt eine Cauſalität, die mit dem bloſsen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann, zwar ohne Widerſpruch gedacht, doch nicht begriffen werden kann.

Dieſe ſcharfe Auseinanderſetzung und nähere Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen Naturproduct und Naturzweck verdanken wir Kant in ſeiner Kritik der Urtheilskraft S. 280 ff. (1 Aufl.) Das Beiſpiel, wodurch er dieſe Idee von einem Naturzwecke erläutert, wird hier, abgekürzt, nicht am unrechten Orte ſtehen. — Ein Baum zeugt erſtlich einen andern Baum, nach einem bekannten Naturgeſetze. Dar Baum aber, den er erzeugt, iſt von derſelben Gattung, und ſo erzeugt er ſich ſelbſt der Gattung nach, in der er einerſeits als Wirkung, andererſeits als Urſache von ſich ſelbſt unaufhörlich hervorgebracht, und, eben ſo, ſich ſelbſt oft hervorbringend, ſich, als Gattung, beſtändig erhält. Zweitens erzeugt ein Baum ſich auch ſelbſt als Individuum.

daum. Diefe Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachsthum, aber dieses ist doch von jeder Gröſsenzunahme nach mechanifchen Gefetzen gänzlich verfchieden, und einer Zeugung gleich zu achten. Die Materie, die er zu fich hinzufetzt, verarbeitet diefes Gewächs vorher zu fpecififch eigenthümlicher Qualität, die der Naturmechanism aufser ihr nicht liefern kann und bildet fich felbft weiter aus, vermittelft eines Stoffes, der, feiner Mifchung nach, fein eignes Product ift. Drittens erzeugt ein Theil diefes Gefchöpfs fich felbft fo, dafs die Erhaltung des einen von der Erhaltung des andern wechfelsweife abhängt. Das Auge an einem Baumblatte, dem Zweige eines andern eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von feiner eignen Art hervor und eben fo der Pfropfreis auf einem andern Stamme.

§. 56.

In einem Dinge, das wir als Naturzweck anerkennen follen, wird erftlich erfordert, dafs die Theile, ihrem Dafein und ihrer Form nach, nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich find. Denn als ein Zweck ift es unter einem Begriffe gefafst, der alles, was in ihm enthalten fein foll, a priori beftimmen mufs; zweitens, dafs die Theile deffelben fich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, dafs fie von einander wechfelfeitig Urfache und Wirkung ihrer Form find. In einem folchen Producte der Natur wird ein jeder Theil, fo wie er nur durch alle übrige da ift, auch als um der andern und des Ganzen willen exiftirend, d. i. als Werkzeug oder Organ gedacht, und zwar als hervorbringendes Organ; und nur dann und darum wird ein folches Product, als organifirtes und fich felbft organifirendes Wefen, ein Naturzweck genannt werden können.

§. 57.

Organisation nennen wir also die Einrichtung (Natur) eines Körpers, wo jeder Theil sich als Mittel (Werkzeug, Organ) und zugleich als Zweck zu allen übrigen verhält; durch alle übrige und für alle übrige da ist; wo jeder Theil den andern wechselseitig hervorbringt, und wo das Ganze diese Eigenschaft wieder andern materiellen Stoffen mittheilt. In solch einem organisirten und organisirenden Wesen ist alles Zweck und wechselseitig auch Mittel.

§. 58.

Das Princip der Beurtheilung der innern Zweckmässigkeit in organisirten Wesen und zugleich die Definition derselben ist daher: Ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und gegenseitig auch Mittel ist. Nichts ist in ihm umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanism zuzuschreiben. Dieses Princip ist zwar seiner Veranlassung nach, von Beobachtung abzuleiten; kann aber, wegen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die es von einer solchen Zweckmässigkeit aussagt, schlechterdings nicht blos auf Erfahrungsgrundsätzen beruhen; ihm muss vielmehr ein Princip a priori zum Grunde liegen.

„Dieser Begriff führt die Vernunft in eine ganz andre Ordnung der Dinge, als die eines blossen Mechanism der Natur, der uns hier nicht mehr genugthun will. Eine Idee soll der Möglichkeit des Naturproducts zum Grunde liegen. Weil diese aber eine absolute Einheit der Vorstellung ist, statt dessen die Materie eine Vielheit der Dinge ist, die für sich keine bestimmte Einheit der Zusammensetzung an die Hand geben kann; so muss, wenn jene Einheit der Idee, sogar als Bestimmungsgrund a priori eines Naturgesetzes der Causalität einer sol-

solchen Form des Zusammengesetzten dienen soll, der Zweck der Natur auf alles, was in ihrem Producte liegt, erstreckt werden; weil, wenn wir einmal dergleichen Wirkung im Ganzen auf einen übersinnlichen Bestimmungsgrund, über den blinden Mechanism der Natur hinaus, beziehen, wir sie auch ganz nach diesem Princip beurtheilen müssen und kein Grund da ist, die Form eines solchen Dinges noch zum Theil vom letztern (von dem Mechanism) als abhängig anzunehmen, da alsdann, bei der Vermischung ungleichartiger Principien, gar keine sichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben würde." Kant am ang. Orte S. 293 f.

Ein Analogon der Organisation haben wir im Begriffe des Systems. Hier entwickeln sich alle Theile nothwendig und vollständig aus einem einzigen Princip dergestalt, daſs das ganze durch seine Theile, und umgekehrt diese durch jenes bedingt werden. Eben so passend nennt man auch eine nach Grundsätzen eingerichtete Menschenmenge organisirt, weil hier alle Abtheilungen in eine solche Wechselwirkung gesetzt sind, daſs jede derselben zugleich Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck ist; daſs jede durch alle übrige nothwendig wird, und daſs aus der Verbindung von allen ein selbstständiges, sich selbst erhaltendes und belebendes Ganze hervorgeht." Iths Anthropologie S. 13 f.

§. 59.

So wie Entstehung durch Anhäufung von aussen Charakter der physischen, so ist Entwickelung zu einem vollendeten Ganzen, vermöge einer eigenthümlichen einwohnenden Kraft, wesentliches Merkmal der organisirten Körper. Ohne Voraussetzung einer solchen einwohnenden, von innen auswärts wirkenden Kraft ist keine Organisation begreiflich. — Es kommt aber auch nur der Materie, so fern sie organisirt ist, der Charakter eines Naturzweckes zu, eben weil ihre Form ein Product der Natur ist; es ist daher ganz etwas

was anders, ein Ding, ſeiner innern Form halber, als Naturzweck beurtheilen, als die Exiſtenz dieſes Dinges für Zweck der Natur halten. Zu der letztern Behauptung bedürfen wir nicht blos des Begriffes von einem möglichen Zwecke, ſondern die Erkenntniſs des Endzweckes der Natur, welches eine Beziehung derſelben auf etwas Ueberſinnliches nöthig macht, die alle unſre teleologiſche Naturkenntniſs weit überſteigt; denn der Zweck der Exiſtenz der Natur ſelbſt muſs über die Natur hinaus geſucht werden. Jener Begriff eines Naturzweckes, als organiſirtes Product der Natur, führt uns aber nothwendig auf die Idee der geſammten Natur, als eines Syſtems nach der Regel der Zwekke; eine Idee, welcher aller Mechanism der Natur nach Principien der Vernunft untergeordnet werden muſs. Wollte man nun, um die Zweckmäſsigkeit in der Natur zu erklären, den Begriff von der Gottheit in ſie hineintragen, und dann wieder, um das Daſein Gottes zu beweiſen, von der Zweckmäſsigkeit in der Natur ausgehen: ſo würden beide, Phyſik und Theologie, ihrer reinen Principien ermangeln und ihre Grenzen in einander laufen.

§. 60.

Soll ſich alſo die Naturwiſſenſchaft genau in ihren Grenzen halten, ſo muſs ſie von der Frage: ob die Naturzwecke es abſichtlich oder unabſichtlich ſind, gänzlich abſtrahiren, wenn ſie ſich nicht in das ganz fremde Gebiet der Metaphyſik verirren will. Genug, Organiſationen ſind nach Naturgeſetzen, die wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Princip denken können, einzig und allein erklärbare, und blos auf dieſe Weiſe ihrer innern Form nach, erkennbare Gegenſtände. Man muſs daher nicht eine übernatürliche Urſache in phyſiſche Erkenntniſsgründe miſchen, und

alſo

alſo in der Teleologie zwar von der Natur, als ob die Zweckmäſsigkeit in ihr abſichtlich ſei, ſprechen, aber doch zugleich ſo, daſs man der Natur dieſe Abſicht beilegt. Für das Intereſſe der Vernunſt muſs nehmlich über den mechaniſchen Geſetzen noch eine höhere Geſetzgebung angenommen werden, die jene ergänzt, da ſie, ſelbſt zur empiriſchen Auffuchung aller beſondern Naturgeſetze, unzulänglich iſt. Wenn man daher in der Teleologie, ſo fern ſie zur Phyſik gezogen wird, von der Weisheit, der Sparſamkeit, der Vorſorge der Natur ſpricht, ſo will man dadurch aus ihr nicht ein verſtändiges Weſen machen, da dem lebloſen Stoffe, in eigentlicher Bedeutung des Wortes, keine Abſicht beigelegt werden kann. Aber eben ſo inconſequent würde es ſein, dieſer Zweckmäſsigkeit wegen, ein anderes verſtändiges Weſen ſogleich als Werkmeiſter über ſie zu ſetzen. Es ſoll dadurch vielmehr nur eine Art der Cauſalität der Natur, nach einer Analogie mit der geſetzmäſsigen Wirkſamkeit der Vernunft bezeichnet werden, um eine feſte Norm für die richtige Beurtheilung der Erſcheinungen im Reiche lebendiger Kräfte zu gewinnen. Kant am angeführten Orte S. 302 ff.

§. 61.

Sind wir gleich nicht im Stande die innere Kraft, wodurch die Organiſation und ihre geſetzmäſsige Wirkungsart möglich wird, zu erkennen, ſo erkennen wir doch an der Organiſation der Pflanze, des Thieres und des Menſchen gewiſſe allgemeine Geſetze ihrer Bildung, die dann, wenn wir die menſchliche Organiſation iſolirt betrachten, durch höhere Geſetze noch weiter modificirt werden. Jene allgemeinen Geſetze ſind: 1) daſs ein organiſches Product, z. B. ein Baum, ein anderes derſelben Gattung erzeugt und hervorbringt;

da-

dadurch gehen denn bestimmte Eigenschaften des einen Geschlechts auf das andere über. 2) Daſs es sich selbst erzeugt oder wächst; dieses Wachsthum ist keine Gröſsenzunahme nach mechanischen Gesetzen; das organische Wesen verarbeitet vielmehr selbst, trennt und bildet den rohen Stoff, den es zu sich hinzusetzt, nach Gesetzen, die nicht unter dem Einflusse des Mechanism stehen. 3) Allen Entwickelungen und Ausbildungen der Organisation liegt ein gewisses Muster zum Grunde, auf welches die organisirten Wesen hinzuwirken scheinen. So leitete die Natur die höchste Mannigfaltigkeit aus der möglichsten Einfachheit her, und bereitete, durch das Hinwirken der organisirten Wesen auf ein Schema, die mannigfaltigsten Modificationen und Verhältnisse derselben vor. 4) Da die innigste Verbindung der Theile unter sich zu einem organischen Ganzen der Maschine statt findet, so hängt auch die Erhaltung des einen Theiles von der Erhaltung und Fortdauer des andern ab; (die Blätter des Baumes müssen verwelken, wenn die Wurzel erstorben ist,) und so compensiren auch die übrigen Theile die Verletzung oder den gänzlichen Verlust der andern (Reproduction); auch stellt die Organisation, vermittelst ihrer einwohnenden Kraft, die unterbrochne Ordnung und Harmonie der Theile und ihrer Bildung von selbst wieder her. 5) Bei allen Abwechselungen und Veränderungen im Einzelnen, bleibt doch immer die Bildung einer Gattung im Ganzen diesen Gesetzen getreu.

§. 62.

Eine gewisse Analogie und Verwandschaft trift sich zwischen organisirten Naturproducten und **Kunstwerken**. Diese Verwandschaft beruht auf folgenden Momenten: 1) Die Form der Kunstwerke setzt einen nach Zwecken wirkenden vernünftigen Willen voraus.

 2) Alle

2) Alle Theile ſtehen ebenfalls in einem gegenſeitigen Verhältniſſe, und verhalten ſich gegen einander wie Urſache und Wirkung. 3) Alle Theile ſind unter ſich zu Einem Ganzen verbunden und ihr ſämmtliches Spiel iſt auf die Einheit einer Totalwirkung berechnet. 4) Kunſtwerke haben alſo Zweckmäſsigkeit, ſie ſind nach einer Idee angelegt, aus der ſich der Grund der ganzen Einrichtung begreifen läſst. — Dagegen ſind Kunſtwerke von Naturproducten verſchieden. a) Daſs in den erſtern keine einwohnende bildende Kraft angetroffen wird, daraus ſich das Daſein und die Form derſelben erklären lieſse. b) Daſs die Theile zwar immer einer um der andern willen, aber nicht wechſelweiſe durch einander da ſind; ihre hervorbringende Urſache liegt nicht in ihnen ſelbſt, ſondern in einer fremden geiſtigen Kraft; ſie erhalten ſich mithin auch nicht ſelbſt. c) Wenn ein Kunſtwerk ein Ganzes iſt, ſo iſt es doch nicht nothwendig; denn es bleiben immer noch andre Combinationen gedenkbar, wodurch die nehmliche Wirkung hervorgebracht werden kann. d) Kunſtproducte haben keine innere, ſondern blos eine äuſſere Zweckmäſsigkeit, mithin eine bloſse relative und bedingte Brauchbarkeit.

§. 63.

Wenn organiſirte Weſen Naturproducte und Naturzwecke zugleich ſind, ſo muſs, in letzterer Hinſicht, in denſelben eine einwohnende bildende Kraft vorausgeſetzt werden; um ſie aber auch in erſterer Rückſicht denken zu können, müſſen wir dieſe Kraft mit dem Naturmechanism in Verbindung bringen; durch ihre phyſiſchen Kräfte ſind ſie Naturproducte, durch die ihnen einwohnende Bildungskraft Naturzwecke, und durch die Vereinigung beider Arten von Kräften werden ſie Naturproducte und Naturzwecke

zugleich. Bloſse Naturproducte enthalten blos phyſiſche Kräfte; Kunſtwerke ebenfalls, nur daſs ihre Wirkung von einem verſtändigen Weſen zu einem gewiſſen Zwecke geleitet wird; in organiſirten Weſen aber wirken dieſe Kräfte unter der Herrſchaft der bildenden Kraft, der ſie untergeordnet ſind. Bei der Vergleichung der Naturproducte und der organiſirten Weſen kann aber der Vorzug der letztern vor den erſtern nicht ſchwer darzuthun ſein. In dem Gebiete, wo der Mechanism herrſcht, bleibt alles unveränderlich daſſelbe, oder verändert ſich nur unvermerklich; hier herrſcht Tod und öde Stille. Dagegen iſt in der organiſchen Schöpfung alles thätig und belebt, und erneuert ſich unaufhörlich; eine Generation ſtöſst und drängt die andre; nichts ſteht ſtille; alles folgt dem Geſetze einer ununterbrochenen Wirkſamkeit vom Puncte des Entſtehens an bis zu dem Momente des Todes. In beiden Reichen der Natur herrſcht zwar Vollkommenheit, denn jedes Geſchöpf beſitzt alles was es bedarf, um das zu ſein und zu werden, was es ſein und werden ſoll. Wenn man aber die innere Zweckmäſsigkeit, die Zweckverbindung, die nie ermüdende Energie der organiſirten Weſen mit dem einfachen Mechanism der an ſich zweckloſen Naturproducte zuſammenhält; ſo kann man nicht zweifeln, daſs hier an der Grenze zwiſchen der phyſiſchen und organiſchen Körperwelt, die Schöpfung zu einer höhern Stufe fortſchreite, und daſs die Producte der letztern ſchon einer edlern Ordnung von Weſen zugehören.

§. 64.

Daſs aber auch die organiſche Körperwelt in der That eine Stufe höher als die phyſiſche ſtehe, und ſie an Vollkommenheit, d. i. an Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zur Einheit des Zweckes, übertreffe,

 beruht

beruht auf folgenden Momenten: 1) weil in den organisirten Wesen die Materie verarbeiteter und vollkommner ist; 2) weil ihre Wirksamkeit von mannigfaltigern und höhern Kräften abhängen muss; 3) weil die Menge und Verschiedenheit der Theile grösser und ihr Spiel zusammengesetzter ist; 4) weil in dieser grössern Mannigfaltigkeit eine innigere Verbindung herrscht; 5) weil alle Theile Werkzeuge, und alle Kräfte Mittel zu einem einzigen und zwar unabhängigen Zwecke sind.

§. 65.

Wenn wir aber nach den Gründen der Organisation fragen, so ergiebt es sich sogleich, dass weder in der Organisation selbst und in ihren Gesetzen, noch in der Materie und in ihren Gesetzen der Bewegung der letzte Grund dieser Verhältnisse und Erscheinungen angetroffen werden kann. Denn so weit wir die Materie aus Erfahrung kennen, (und ausserhalb dieser Quelle ist sie uns gänzlich unerkennbar,) ist sie ein todtes Wesen, das den Grund der Perfectibilität und des Lebens nicht in sich tragen kann, wenn wir nicht der Materie unerkannte und unerkennbare Kräfte andichten wollen, auf welche aber keine Erfahrung hinführt. Wir kennen die Materie blos als eine Vielheit, als Aggregat, worin zwar die Mannigfaltigkeit des Stoffes, nicht aber die Einheit der Form und der zweckmässig zusammenstimmenden Wirkung gegründet sein kann.

§. 66.

Dass die Seele, das Princip des Denkens u. s. w. nicht die Bildnerin des Organs sein kann, erhellt aus folgenden Momenten: 1) Nach den bekannten Kräften und Gesetzen des sinnlichen, verständigen

digen und vernünftigen Denkens erfolgt diese Wirkung nicht; es fehlt uns Vorstellung und Bewusstsein von den Theilen, vornehmlich von den innern Organen des Körpers, von ihrem Zwecke und von dem Verhältnisse der Mittel und Einrichtungen zu dem Zwecke, der dadurch befördert wird. 2) Wir kennen weder überhaupt eine Wirkung der Seele, die nicht mit der Wirksamkeit eines vorhandenen Organs zusammenhinge, noch insbesondre einen Einfluss des Vorstellungs- Gefühls- und Begehrungsvermögens auf die Aussenwelt, der nicht durch Organe vermittelt würde; von einer unmittelbaren und von Organen unabhängigen Wirkung der Seele haben wir keine Erfahrung, folglich auch keinen reellen Begriff. Und doch müsste die Seelenfähigkeit, welche sich das noch nicht vorhandne Werkzeug (Organ) bilden sollte, von dieser Art sein. 3) Auch würden sich dann immer nicht die Organisationen der Pflanzen und der Thiere erklären lassen, da wir den erstern überhaupt kein Seelenvermögen und den andern kein Vernunftvermögen erfahrungsmäfsig beilegen können.

§. 67.

Da also in der Erfahrung der zureichende und letzte Grund der Organisation gar nicht vorkommt, so müssen wir, um das Dasein der Organisation zu begreifen, eine Wirkungsart (Causalität) der Natur annehmen, welche der unsrigen d. i. der Wirkung unsrer Vernunft in Hervorbringung eines Kunstwerkes analog ist, sie aher auch in Rücksicht auf die Vorzüglichkeit ihres Products übertrifft. Wer zu einer Grundkraft der Seele seine Zuflucht nehmen wollte, würde wohl den Knoten zerhauen, ihn aber nicht auflösen. Zwar lassen sich einige Hypothesen aufstellen, um die Wirksamkeit und das Verhältniss der Organisation zu dem

 Mecha-

Mechanism der Materie zu erklären, da aber die Erfahrung uns in dieser Hinsicht ganz verläſst, so iſt es vernünftig, die Frage über den letzten Grund der Organisation unentschieden zu laſſen, überhaupt nur die Idee von innerlich zweckmäſsiger Wirkungsart unſrer Betrachtung und Beurtheilung dieser Körper zum Grunde zu legen, dem Geſetze der Organiſation beobachtend nachzuforschen, aus vorhandner Organiſation und aus Geſetzen der Materie die weitere Entwickelung und Bildung dieſer Körper möglichſt zu erklären, die unzureichende Beschaffenheit jeder ſinnlich- erfahrungsmäſsigen Erklärung einzugeſtehen, ein überſinnliches beſtimmendes Princip anzunehmen, ſeine nähere Beſchaffenheit aber und Natur unbeſtimmt zu laſſen.

§. 68.

Aus der Betrachtung der phyſiſchen Natur ergiebt ſich ſchon das Reſultat, daſs in ihrem ganzen Gebiete nichts durchaus gleich und nichts durchaus verſchieden iſt; daſs alles ſeinen eigenthümlichen, aber auch gemeinſamen Charakter hat und haben muſs; daſs eben dadurch die, in dieſem Reiche, möglichſt gröſste Mannigfaltigkeit, Harmonie und Ordnung hervorgebracht werde. Noch ſicherer darf dieſe Einrichtung bei den organiſirten Weſen (als Naturzwecken) erwartet werden, da ſie, wegen ihrer gröſsern Vortrefflichkeit, derſelben fähiger und empfänglicher ſind. Im Allgemeinen laſſen ſich an ihnen zwei Dinge unterſcheiden; die Materie, die hier ſchon perfectibler und wirkſamer iſt, und die Form, oder die innere ſelbſtthätige Bildungskraft derſelben.

§. 69.

Ergab ſich der Begriff der Organiſation a priori, ſo müſſen auch die verſchiednen Eintheilungen

gen der organisirten Wesen aus demselben a priori hergeleitet werden können. So vielerlei Grade der Veredlung nun die Materie zuläfst, und auf so vielerlei Arten die Kraft mit derselben verbunden werden kann; so vielerlei Ordnungen und Abstufungen organisirter Wesen sind auch an sich möglich und für die Vernunft gedenkbar. Ueberhaupt giebt es zwei Arten dieser Kraftverbindung; entweder ist die organische Kraft unmittelbar mit der Materie und den in ihr liegenden Gesetzen des Mechanism verbunden, oder sie ist es mittelbar. Nach dieser a priori bestimmten Eintheilung müfste die Vernunft, auch ohne alle weitere Erfahrung, in der organischen Schöpfung zwei Ordnungen von Wesen, gleichsam zwei verschiedne Reiche, annehmen, und die Erfahrung bestätigt diese Forderung der Vernunft, indem sie diese Reiche in der Wirklichkeit aufstellt, das eine in den Pflanzen, das andere in den Thieren. Der Charakter der Pflanze und des Thieres beruht also darauf, dafs bei jener die organische Kraft in unmittelbarer, bei diesem aber in mittelbarer Verbindung mit dem Naturmechanism steht.

§. 70.

Die nähere Ansicht der Organisation der Pflanzen führt auf eine bildende Kraft in der Materie, 1) die unmittelbar mit den Wirkungen des Naturmechanism verbunden ist, und eben aus dieser so einfachen Verbindung entsteht die Vegetation im Gegensatz des thierischen Lebens. So wie sich aus den Verhältnissen, Gröfsen, Formen, Farben u. s. w. der Gewächse ihre innere Zweckmäfsigkeit (welche das erste Merkmal der Organisation war,) leicht ergiebt, so leicht ergeben sich auch die mannigfaltige Beziehungen derselben auf andre Zwecke, denen sie als Mittel

 die-

dienen (das zweite Merkmal der Organiſation). So ziehen die Pflanzen, die, der thieriſchen Organiſation ſchädlichen, Luftarten an ſich, und reinigen die Luft zur Erhaltung des Thierreichs; ſo geben ſie der Erde, durch ihren Tod und ihre Verweſung, die Vegetationskräfte doppelt zurück; und nützen den Thieren und Menſchen, indem ſie ihnen zur Wohnung, Nahrung, Bequemlichkeit und zum Schutze dienen. Dieſe bezogne Zweckmäſsigkeit führt aber auch auf höhere und vortrefflichere Naturzwecke, als die Pflanzen ſelbſt ſind, hin. Für dieſe Gradation gilt nun das Geſetz: Je weniger ein Ding Zweck ſeiner eignen Wirkungen, je mehr es Mittel für fremde Zwecke iſt; deſto niedriger iſt ſeine Stufe auf der Leiter der organiſchen Weſen, und umgekehrt: je mehr ein Ding Zweck u. ſ. w. 2) Bei den Pflanzen treffen wir nur Anlagen zu einer doppelten Beſtimmung: der Erhaltung und des Wachsthums und der Fortpflanzung. Von der letztern Seite betrachtet, zeigen die Pflanzen eine nicht zu verkennende Analogie mit den Thieren; ſie haben Zeugungswerkzeuge und Geſchlechtstheile wie ſie, einen befruchtenden Staub, der gegeben und empfangen werden muſs, ſo wie eine gewiſſe Begattungszeit. Da aber durch die Beſtimmung der Vegetation der Charakter der Pflanzen genau bezeichnet iſt, ſo fallen auch alle Hypotheſen dadurch hin, die die Analogie zwiſchen Pflanze und Thier zu weit verfolgen, und die weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen beiden Reichen, die ſich a priori ergab (§. 69.) aufzuheben drohen. Die Analogie ſelbſt aber zwiſchen beiden kann nicht befremden, da das Thierreich nur einen höhern Grad in der Reihe der Organiſationen einnimmt, und der Bildungstrieb beiden, den Pflanzen und Thieren, gemein iſt, alſo auch oft auf analoge Wirkungen führen muſs.

1) Die

1) Die bildende Kraft wird hier als der Organisation eigenthümlich vorausgesetzt; sie wird weiter unten, in Verbindung mit den andern beiden Kräften der Organisationen, näher charakterisirt werden, wo alle drei im Zusammenhange, nach ihrer Wirksamkeit in der menschlichen Organisation aufgestellt werden sollen.

2) Wenn man hier einwenden wollte, der Mensch sei doch auch Mittel; er warte seine Thiere, besorge seine Bäume, er bestelle seine Gärten und Felder; so trifft dieser Einwurf deswegen nicht, weil der Mensch sich selbst immer als Hauptzweck ansieht; denn der Vortheil, den er andern organischen Körpern leistet, führet, als Mittel, auf ihn zurück. Er pflegt die Thiere und Bäume u. s. w. für seinen Vortheil.

§. 71.

Von den Pflanzen unterscheidet sich das Thier wesentlich dadurch, dass die bildende Kraft hier in mittelbarer, wie dort in unmittelbarer Verbindung mit den physischen Naturkräften steht. So gross auch die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Producte im Pflanzenreiche und Thierreiche ist, und so viele Gradationen der Wirkungen der Bildungskraft in beiden getroffen werden, so sind doch das Pflanzen- und Thierreich wesentlich getrennt, und keine (sogenannte) Thierpflanze macht den Uebergang aus dem einen in das andre. Die Gefühlpflanze ist noch ganz Pflanze, so wie der Polyp bereits ganz Thier ist, Denn der Charakter des Pflanzenreichs beruhte auf der unmittelbaren Verbindung der bildenden Kraft mit dem Mechanism, der Charakter des Thierreichs aber auf der mittelbaren. Zwischen mittelbarer und unmittelbarer Verbindungsart ist aber eben so wenig ein Drittes gedenkbar, als zwischen organisirt und nicht organisirt; dies verlangt die Vernunft, die doch das einzige Kriterium selbst für die Erfahrung enthalten kann. Sind

doch die wesentlichen Eigenschaften, die wir in der Naturwelt zu entdecken glauben, keine Erscheinungen der Sinnenwelt, sondern selbst Begriffe des Verstandes, die nach gewissen Gesetzen verbunden werden, und unter der allgemeinen Leitung der Vernunft stehen! — Pflanzenreich und Thierreich sind daher wesentlich getrennt, und diese Verschiedenheit beruht, bei aller Analogie im Einzelnen, doch auf einem eigenthümlichen Charakter. Im Pflanzenreiche war dieser Charakter Vegetation; im Thierreiche ist er Lebenskraft (Irritabilität). Diese Reizbarkeit oder Lebenskraft ist das, in der Erfahrung vorkommende, Verbindungsmittel zwischen der den thierischen Organisationen einwohnenden bildenden Kraft und dem Naturmechanism; ein Verbindungsmittel, das die Vernunft a priori verlangte, weil es aus dem Begriffe der Organisation selbst hervorging. Dieses empirische Verbindungsmittel ist aber eine ganz besondre und eigenthümliche Kraft der thierischen Muskelfaser, welche in derselben eine viel vollkommnere Bereitung des organischen Stoffes voraussetzt, aber den thierischen Körper auch dadurch zu solchen Verrichtungen fähig macht, die sich aus der blossen Vegetation nicht begreifen lassen: zur willkührlichen Bewegung (nicht blosse Veränderungen des Ortes). Diese ist das erste und allgemeinste in die Sinne fallende Attribut der thierischen Natur; und die verborgne Quelle, das innere Princip derselben ist die Lebenskraft.

§. 72.

Diese Reizbarkeit ist die eigentliche Thierkraft, und beruht auf der mittelbaren Verbindung der Bildungskraft mit den physischen Kräften. Diese mittelbare Verbindung ist aber wieder einfach oder zusammengesetzt, und diese Zusammensetzung gröſ-

gröſser oder kleiner. Die unterſte Thierclaſſe wäre daher die, worin die Reizbarkeit mit der bildenden und den phyſiſchen Kräften einfach verknüpft wäre. Allein bei den mehreſten Thierarten, nehmlich bei allen, welche Nerven beſitzen, entdeckt man über jenen Kräften noch die Empfindungskraft, (Senſibilität) alſo eine zuſammengeſetzte Verbindung. Da dieſe im Nervenſyſtem gegründet iſt, und, wenigſtens ſo viel wir davon begreifen, vom Vorſtellungsvermögen nicht getrennt werden kann, ſo ſetzt ſie das Daſein einer Seele voraus, und wird zum Unterſchied von der Reizbarkeit (der eigentlichen Thierkraft) Seelenkraft genannt. Unendlich weit wird aber der Menſch, ſelbſt über die vollkommenſten Thiere, durch die Vernunft erhoben, die ihn erſt zur Intelligenz adelt, und durch Geiſteskraft bezeichnet wird. Der Menſch erſcheint daher als ſinnliches Vernunftweſen. Zwiſchen den organiſirten Thierköpern, deren allgemeiner Charakter Lebenskraft iſt, finden ſich aber mannigfaltige Modificationen und Gradationen. Wo ein Nervenſyſtem vorgefunden wird, da wird auch Senſibilität angetroffen; wo nun endlich dieſes Nervenſyſtem mit einer Vernunft zu Einem Ganzen verbunden iſt, da muſs die innigſte Vereinigung der edelſten Kräfte und erhabenſten Zwecke, die nur in dieſer Ordnung der Dinge verknüpft werden konnten, angetroffen werden.

§. 73.

Das Geſetz des Fortſchrittes in dem Reiche der Organiſationen iſt daher nicht zu verkennen. Im ſtillen Reiche der Gewächſe iſt noch alles feſt gebunden, ſtumm, ohne Bewegung und Empfindung; zwar wirkt der bildende Trieb, aber langſam, unwillkührlich und unabänderlich an ſeine Form gefeſſelt. Dage-

gegen bewegt sich in der Thierwelt alles, lebt, empfindet, wirkt und geniefst. Auch ist der Reichthum der Formen gröfser und die Mannigfaltigkeit in derselben übereinstimmender; denn so wie sich die Natur von den unvollkommnern Thieren nach und nach zu den vollkommnern hinaufwindet; so scheint sie sich ihrem vorgezeichneten Ideal einer vollendeten Organisation immer mehr zu nähern, bis es ihr endlich gelingt, dasselbe im Menschen zu realisiren und es hier in seiner herrlichen Vollendung darzustellen. Je höher man auf der Leiter der Organisationen steigt, und je mehr man sich dem Menschen nähert, desto mehr nimmt die Vielheit der Gattungen, Arten und Individuen der Geschöpfe ab, die sich an der äufsersten Grenze des Thierreichs, wo die Geschöpfe gleichsam nur noch eine zweideutige Existenz zwischen Vegetation und eigentlichem Leben haben, ins Unendliche verliert. Je höher man steigt, desto deutlicher erscheinen nach und nach alle Organe, alle Functionen, alle Sinne, und gewinnen endlich im Menschen ihre völlige Ausbildung. Auch die Kräfte entwickeln sich von unten herauf zu mehrerer Energie und reicherer Zusammensetzung; im Menschen wird ihr System vollständig; hier wirken gerade diejenigen am schwächsten, die beim unvollkommnern Thiere die gröfste Macht äufsern, weil sie dort unter dem Einflusse höherer geistiger Fähigkeiten herabgestimmt und gemildert werden.

§. 74.

Da die menschliche Organisation gleichsam das Ideal aller Organisation ist, wo die reichste Mannigfaltigkeit der Kräfte in die erhabenste Einheit der Form verschmilzt; und da die Geschöpfe bei aller Verschiedenheit im Einzelnen, je näher sie dem Menschen kommen, in der Hauptform, mehr oder minder

Aehn-

Aehnlichkeit mit ihm haben; ſo ſcheint die menſchliche Organiſation der Prototyp und die idealiſche Form zu ſein, nach welcher die Natur alle Organiſationen angelegt hat, der ſie ſich mithin auch, bei einer unendlichen Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit, immer nähern, ohne ſie doch je erreichen zu können. Eine Modification dieſer Hauptform weiſet daher auf die andere; die dunkeln Spuren derſelben in den niedern Reichen der Natur werden lichtvoller und deutlicher in den höhern, und der Theil, der dort verhüllt oder vernachläſsigt erſcheint, liegt hier weiter ausgebildet und entwickelt vor. Der Menſch endlich ſcheint in dem Reiche der Thiere das feine Mittelgeſchöpf zu ſein, in dem ſich, ſo viel es ſeine iſolirte Beſtimmung zuliefs, die meiſten und feinſten Strahlen ihm ähnlicher Geſtalten ſammeln. Alles in gleichem Maaſse konnte er aber nicht in ſich faſſen: er muſste alſo dieſem Geſchöpfe an Feinheit eines Sinnes und jenem an Muskelkraft nachſtehen: ſo viel ſich aber vereinigen liefs, ward in ihm vereinigt. So iſt der Menſch ein Mittelgeſchöpf unter den Thieren, d. i. die ausgearbeitete Form, in der ſich die Züge aller Gattungen um ihn her im feinſten Innbegriff ſammeln.

Dieſe Darſtellung hat Herder meiſterhaft begründet und ausgeführt im erſten Bande ſeiner Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit. Eine erläuternde Stelle darüber wird hier nicht am unrechten Orte ſtehen: „Mit allen Landthieren hat der Menſch Theile, Triebe, Sinnen, Fähigkeiten und Künſte gemein; wo nicht ererbet, ſo doch erlernt; wo nicht ausgebildet, ſo doch in der Anlage. Man könnte, wenn man die ihm nahen Thierarten mit ihm vergleicht, beinah kühn werden zu ſagen: ſie wären gebrochne und durch katoptriſche Spiegel auseinander geworfne Strahlen, ſeines Bildes. — Es iſt anatomiſch und phyſiologiſch wahr, daſs durch die ganze belebte Schöpfung unſrer Erde

das

das Analogon Einer Organisation herrsche; nur also, daſs je entfernter vom Menschen, je mehr das Element des Lebens der Geschöpfe von ihm absteht, die sich immer gleiche Natur auch in ihren Organisationen das Hauptbild verlassen muſste. Je näher ihm, desto mehr zog sie Classen und Radien zusammen, um in seinem, dem heiligen Mittelpuncte der Erdschöpfung, was sie kann, zu vereinen."

§. 75.

Mit diesem Fortschritte im Reiche der Organisationen in Rücksicht auf die Form, ist auch der Fortschritt in Hinsicht auf die Zweckmäſsigkeit derselben verbunden. Zwar sind auch schon die Vegetabilien Zwecke der Natur, aber wenn man fragt, wozu sie vorhanden sind, da es ihnen am Leben, Empfindung, Selbstbewuſstsein und Selbstgenuſs fehlt, so können wir sie blos in Beziehung auf empfindende und vernünftige Wesen als, einem höhern Zwecke untergeordnete, Mittel ansehen. Die Pflanzenwelt an sich ist nur Bruchstück; in Verbindung aber mit der Thierwelt macht sie einen wesentlichen Theil von dem Ganzen der organisirten Welt aus. Hier dient denn immer ein niederer Zweck dem höhern als Mittel, bis auf der Stufenleiter der Organisation der, mit Vernunft ausgestattete, Mensch eben als vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst ist, und einen Endzweck realisiren soll und kann. Ja selbst seine Organisation, der alle andre Organisationen als Mittel zu ihrem Zwecke unterworfen sind, steht gegen seine Vernunft nur in dem Verhältnisse eines Mittels zur Realisirung des durch die Vernunft, also unbedingt und unnachlaſslich, mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit, aufgegebnen Endzweckes.

§. 76.

Aber die menschliche Organisation verdient, eben weil in ihr sich alle organische Kräfte in der erhabensten Einheit concentriren und sie selbst der Mittelpunct ist, auf welchen alle organische Kräfte hinwirken, um sich dieser idealischen Form zu nähern, nicht blos nach ihrem Verhältnisse gegen das ganze, ihr als Mittel zu ihrem höhern Zwecke untergeordnete Reich der Organisationen gewürdigt zu werden; sie **an sich selbst** verdient eine genaue Charakterisirung, weil mit ihr während der Totalität eines irrdischen Lebens, ein vernünftiges Wesen in die innigste Verbindung gesetzt worden ist. In dem Körper des Menschen ist der organische Stoff zu einer Feinheit, Innigkeit, Regelmäßsigkeit, Schönheit und Dauerhaftigkeit ausgearbeitet, die alle anderen Modificationen des Organism in dem Reiche der Pflanzen und vernunftlosen Thiere weit übertrifft; in ihm haben die organischen Kräfte die, auf dieser Erde und in dieser Ordnung der Dinge, möglichst gröfste Harmonie und Zweckmäfsigkeit erlangt, und da, in dieser Hinsicht, dem Menschen nichts zu wünschen und zu erwarten übrig bleibt; da bei ihm das nur untergeordneter Zweck und völlig realisirt ist, was bei den Thieren als Hauptzweck sich langsam und nach und nach entwickelt, so führt schon diese Ansicht der Zweckmäfsigkeit seiner Organisation, die sich zu dem Endzwecke seiner Vernunft doch immer nur als Mittel verhält, auf den Gedanken, dafs sein Erdenleben nur Vorbereitung zur Entwickelung seines intelligiblen Charakters und eine Erziehungsanstalt für den Uebergang zu einer höhern Ordnung der Dinge sei. Die Philosophie über den Menschen mufs daher den ganzen Menschen umschliessen, und seine Organisation eben so gut wie die Vermögen und Kräfte des Gemüths würdigen, weil, wenn auch das Gemüth,

in Rückſicht auf den Zweck der Vernunft, der edlere und beſſere Theil des Menſchen iſt, der Endzweck ſeiner Natur doch nur aus der Verbindung beider Zwecke des Menſchen, die aus ſeinen zwiefachen Anlagen hervorgehen, entwickelt und aufgeſtellt werden kann.

§. 77.

Die Materialien des menſchlichen Körpers und die Art der Verbindung des organiſchen Stoffes zu dem Ganzen einer menſchlichen Organiſation kann nicht der Gegenſtand philoſophiſcher Unterſuchungen, im engern Sinne, ſein. Die Unterſuchungen darüber gehören in die Phyſiologie und Naturgeſchichte; die Philoſophie ſucht nur jene Reſultate auf, die das Verhältniſs und die Verbindung der Organiſation mit dem Subject des Vorſtellungsvermögens aufklären und Licht und Aufſchluſs über die Wirkungen des letztern, in wie fern ſie durch Erfahrung in der Sinnenwelt erkannt werden, gewähren. So wie nun das denkende und der Organiſation einwohnende Subject drei weſentliche Vermögen beſitzt, die die Bedingungen ſeiner Wirkſamkeit enthalten und dieſe erſt möglich machen, ſo iſt auch die menſchliche Organiſation an drei Grundkräfte gebunden, aus welchen die Wirkungen dieſer edelſten Organiſation der Erde ſich erklären laſſen, und welche zwar ſchon in dem Pflanzen- und niedern Thierreiche in mannigfaltigen Modificationen und Wirkungen vereinzelt angetroffen werden, die aber in der menſchlichen Organiſation, wie Radien in einem Lichtſtrahle, zuſammenfliesſen und in der reichſten Harmonie, in dem innigſten Zuſammenhange zur möglichſten Einheit hinwirken. Von der Materie des Körpers, die durch die Erfahrung erkannt und in der Sinnenwelt wahrgenommen wird, unterſcheiden

wir

wir daher die Form, oder den innern Grund jener Erscheinungen und Wirkungen, der eben in der menschlichen Organisation in jenen drei Kräften enthalten ist.

§. 78.

Man kann sich von dem Dasein einer Kraft in der Natur nicht anders, als aus ihren Wirkungen überzeugen; da nun, wo sich eigenthümliche, aus keiner der bekannten Ursachen erklärbare, Wirkungen vorfinden; ist unsre Vernunft, durch ihre wesentlichen Gesetze; genöthigt, eigne Kräfte vorauszusetzen. Nun bemerken wir bei allen organisirten Wesen in der Entstehung, der Entwickelung, dem Wachsthume und andern dahin gehörenden Erscheinungen solche Eigenheiten; die aus dem blofsen Mechanism der physischen Kräfte durchaus nicht erklärt werden können; wir sind daher berechtigt, 1) eine organische d. i. eine hervorbringende und bildende Kraft für dieselben anzunehmen, die den Grund der Production und Bildung aller organisirten Körper in sich enthält.

§. 79.

Wir unterscheiden aber Bildungsfähigkeit, Bildungstrieb und bildende Kraft. Unter Bildungsfähigkeit verstehen wir die Tauglichkeit der Materie, eine organische Bildung anzunehmen; unter Bildungstrieb die Richtung, welche die Wirksamkeit der Materie zur Bildung hat oder empfängt; und unter bildender Kraft, dasjenige in seinen letzten Gründen Unbekannte, was diese Richtung der wirkenden Materie überhaupt bestimmt; sie ist aber a) eine ursprüngliche, allen organisirten Wesen einwohnende Kraft; b) sie ist eine eigenthümliche, von allen andern Kräften verschiedne, Kraft; c) sie ist das

 ganze

ganze Leben hindurch ununterbrochen wirksam; d) sie wirkt immer der jeder Organisation eigenthümlichen Form gemäfs; e) es ist mithin die nehmliche Kraft, welche in der Generation der Körper zeugt; in der Nutrition den erzeugten Körper nährt; denselben im Wachsthume entwickeln hilft und zur Reife bringt, und endlich die verletzten, verwundeten Theile wieder heilet, so wie die abgehenden wieder herstellt. Wir denken diese Kraft als eine α) abgeleitete, in wie fern sie an eine vorhandne Organisation gebunden ist, und durch sie auf die todten aber bildungsfähigen materiellen Stoffe zweckmäfsig wirkt; (so weit wie sie uns durch die Erfahrung bekannt wird;) β) als eine ursprüngliche, in wie fern durch sie Organisation erst wirklich wird. Den Begriff der bildenden Kraft, in dieser zweiten Beziehung, erlangen wir durch die Vernunft, die von Bedingung zu Bedingung aufsteigt; sie wird dadurch wohl ein Gegenstand der Vorstellung, aber keinesweges der Erfahrung; so dafs sie aus der letzten nicht einmal durch analoge Merkmale (hypothetisch) bestimmt werden kann.

Die richtigere Bestimmung und Aufstellung dieser Kraft verdanken wir Blumenbach; m. s. seine Abhandlung über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte. Götting. 1781.

§. 80.

Da nun die Kräfte an sich keine Erscheinungen, sondern der intelligible Grund derselben, und also dasjenige sind, was die Vernunft aufserhalb der Sinnenwelt annehmen mufs, um die Erscheinungen und Wirkungen in derselben zu erklären (§. 79.); so können sie zwar nie von uns erkannt werden, wir können aber doch aus der Beschaffenheit ihrer Wirkungen auf ihre Natur, und von der Art und Verschiedenheit der-

sel-

ſelben auf ihre Geſetze und ihren Umfang ſchlieſsen. — Könnte nun von der bildenden Kraft nichts weiter ausgeſagt werden, als daſs die Bildungen in der organiſchen Schöpfung durch eine organiſche Kraft bewirkt würden; ſo wäre dadurch blos eine qualitas occulta aufgeſtellt; aber ſo iſt a) ihr Charakter angegeben, daſs ſie eine urſprüngliche, den organiſirten Weſen eigenthümliche, ſtets wirkſame, productive und bildende Kraft ſei; und b) die Form, woran ſie gebunden iſt, oder das Geſetz, nach welchem ſie wirkt, genau beſtimmt worden; daſs ſie nehmlich in jeder Art von Pflanzen und Thieren (§. 70.) nach dem, dieſer Art eigenthümlichen, Typus wirke, die rohe, phyſiſche Materie in organiſchen Stoff verwandle, und fähig ſei, die Gattungen und Arten der organiſirten Weſen zu erhalten und in denſelben gleichwohl die individuellen Verſchiedenheiten hervorzubringen.

§. 81.

Dieſe Kraft hat aber auch, wie alle, die wir kennen, ihre Grenzen; ſie muſs daher oft unüberwindliche Schwierigkeiten antreffen und Misgeburten erzeugen, in welchen der Beobachter den Kampf des Bildungstriebes mit dem Zwange der entgegenſtehenden Hinderniſſe deutlich bemerkt. Wirken dieſe Hinderniſſe, ſie ſeien nun durch Kunſt beabſichtigt, oder, wie das Klima, durch die Natur ſelbſt verurſacht, ununterbrochen und unwiderſtehbar fort: ſo bequemt ſich zuletzt die organiſche Kraft nach denſelben: ſcheint von ihrer eigenthümlichen Form gewiſſermaſsen abzuweichen; auf dieſe Weiſe werden Anomalien und Abartung, aber ohne eigentliche Ausartung, möglich.

§. 82.

So wichtig auch die Folgen ſind, die ſich, in Rückſicht auf die Erklärung und Beſtimmung mehre-

rer Erscheinungen und Wirkungen in der Sinnenwelt, aus der Annahme der bildenden Kraft ergeben, so wenig reicht sie doch für sich allein aus, das, was man thierisches Leben nennt, auch nur einigermaſsen zu erklären. Sie ist zwar eine von innen auswärts wirkende Kraft, aber auch an eine unabänderliche Form gebunden, so daſs sie kaum durch den anhaltenden unwiderstehbaren Zwang des Klima zu einiger Abweichung von derselben gebracht werden kann; hingegen gehört Willkühr der Bewegung wesentlich zum Charakter des Thierlebens, diese aber setzt in der thierischen organischen Materie eine eigenthümliche Beschaffenheit voraus, wodurch sie einer solchen Bewegung empfänglich wird. Da sich nun ohne diese Beschaffenheit oder Kraft schlechterdings keine freiwillige Bewegung, mithin kein thierisches Leben, gedenken läſst; so nennen wir sie 2) Irritabilität oder Lebenskraft; nicht als ob sie alle Elemente des ganzen Lebens in sich enthielte, sondern in wie fern sie die erste unnachlaſsliche Bedingung desselben ist.

§. 83.

Diese Kraft kann aber eben so wenig als die Bildungskraft in ihrem innern Grunde erkannt werden, wir schlieſsen nur von ihrer gesetzmäſsigen Wirkungsart, so weit sie ein Gegenstand der Erfahrung ist, auf das Dasein derselben. Der menschliche Körper muſs aber eine gewisse Empfänglichkeit besitzen, um einen solchen Einfluſs aufnehmen zu können. Diese Empfänglichkeit ist nun eine Eigenschaft der Muskelfiber, welche insgemein die Reizbarkeit genannt wird. Die Wirkung und Folge des natürlichen oder künstlichen Reizes der Faser ist entweder Zusammenziehung und augenblickliche Verkürzung nach dem Puncte zu, der gereizt wird, oder successive Verkürzung und Verengung.

engung. Die natürlichen und anhaltend fortwirkenden Reize ſind Wärme, Kälte, Nahrung, Licht, Circulation der Säfte, Nervenreiz; künſtliche ſind z. B. Stechen, Brennen, Salze, Säuren, vorzüglich aber die Electricität.

§. 84.

Verſchieden iſt die Reizbarkeit von der Elaſticität (Federkraft), ohngeachtet vielleicht die erſtere einen gewiſſen Grad der letztern vorausſetzt. Die Verſchiedenheit beruht aber auf der Verſchiedenheit der Geſetze, nach welchen jene Wirkungen hervorgebracht werden. Die Elaſticität ſteht unter dem Einfluſſe mechaniſcher Geſetze, die Reizbarkeit iſt eine Wirkung der innern Lebenskraft; der Gewalt aber eines äuſſern Druckes weichen, iſt doch unläugbar etwas ganz anders, als ſich von allen Seiten her nach jedem Puncte zuſammenziehen, auf welche ſelbſt der ſubtilſte Reiz der Luft, der Temperatur, des Lichtſtrahls trifft.

§. 85.

Verſchieden iſt ferner die Reizbarkeit von der Empfindungskraft (Senſibilität); denn nicht allein ſind alle ihre Wirkungen verſchieden, ſondern jene inhärirt ausſchlieſslich der Muskel, indeſs dieſe nur den Nerven zukommt. Damit wird keinesweges geleugnet, daſs nicht beide Kräfte in einer gewiſſen Wechſelwirkung ſtehen ſollten; aber ſo viel ſcheint auch erwieſen zu ſein, daſs, wenn man von den Wirkungen auf ſie zurückſchlieſst, dieſe beiden Kräfte, was ihren Sitz, ihre Natur und ihre Wirkungen ſelbſt betrifft, nichts mit einander gemein haben. Noch deutlicher erhellt dieſer Unterſchied daraus, daſs jene Reizbarkeit noch lange in dem verſtorbenen Körper thätig bleibt, wenn dieſe Senſibilität ſchon völlig verſchwunden iſt.

§. 86.

Der Charakter dieser Kraft, unter welchem ihre Wirkungen erscheinen, und die Form oder das Gesetz, nach welchem sie wirkt, ist also erwiesen und dadurch ihre Eigenthümlichkeit dargethan, indem diese Wirkungen eben nur aus diesem Charakter und diesem Gesetze erklärt werden können. Freilich bleiben noch mehrere Fragen über sie unbeantwortet, z. B. in welchem Theile der Muskelfaser sie eigentlich liege? wie weit sie sich erstrecke, ob sie der Thierwelt ausschliessend angehöre, oder ob sie auch den Vegetabilien zukomme u. s. w. Das tiefere Eindringen in die Oeconomie der Natur kann darüber die Zukunft zu weitern Aufklärungen berechtigen, zu denen bereits der Anfang gemacht ist. So viel scheint aber schon hinlänglich ausgemacht, dass die Reizbarkeit eine ursprüngliche thierische Kraft, der erste Grund, die unnachlassliche Bedingung alles Lebens sei. Da sie zwischen Bildungskraft und Sensibilität gleichsam in den Thierorganisationen in der Mitte steht, so müssen freilich die Wirkungen von ihr mit jenen oft zusammenlaufen, und da eine Kraft die andre unterstützt, und alle zur Totalität eines thierischen Lebens gehören, so muss auch eine gewisse Wechselwirkung zwischen ihnen statt finden. Nichts desto weniger aber hat jede ihre eigenthümliche Function, ihren wesentlichen Charakter, ihre bleibende Form und ihr unabänderliches Gesetz. Wenn durch die Bildungskraft die Erzeugung, Erhaltung und das Wachsthum organischer Körper vermittelt würde, so ist die Irritabilität das Princip der Bewegung und des Lebens. Ohne diese Kraft wäre keine Wirkung der Seele durch die Nerven auf den Körper möglich und keine Reaction von diesem auf jene, da sie zwischen der Vegetation, die von der bildenden Kraft abhängt, und der

Em-

Empfindung (Senſibilität), die dem Nervenſyſteme zugehört, mitten inne ſteht, und die gegenſeitige Wirkſamkeit zwiſchen den Muskeln und den Nerven des Körpers möglich macht. Durch ſie wird eine Action und Reaction der Nerven- und Muskelkräfte, folglich Bewegung aus einem innern Princip, und alſo Leben durch die gegenſeitige Wirkſamkeit aller Kräfte des Körpers und der Seele, hervorgebracht. Die Irritabilität iſt nicht das Leben ſelbſt, ſondern der Grund deſſelben und ſeine erſte Bedingung, der Charakter, durch welchen ſich die Thierheit über die Pflanzenwelt erhebt; durch welchen alle Abſtufungen der thieriſchen Vollkommenheit bis hinauf zur Vortrefflichkeit der menſchlichen Organiſation begreiflich werden.

§. 87.

Viel höher und edler, an Phänomenen reicher, in ihren Wirkungen vielfacher, weiter verbreitet, aber auch unerklärbarer als die Reizbarkeit iſt 3) die Senſibilität (Empfindung oder Seelenkraft). Dieſe Kraft ſchwebt gleichſam auf der Grenze zwiſchen Seele und Körper; ſie dient beiden zur Verbindung und muſs in beiden beſonders unterſucht werden. Als innere Bedingung in dem Subjecte des Vorſtellungsvermögens erſcheint ſie als Gefühlsvermögen; in der empiriſchen Pſychologie wird ſie als dem Körper angehörend und den Nerven inhärirend aufgeſtellt; ihr eigentliches Organ iſt das Gehirn, weil hier die organiſche Materie ihre feinſte Ausbildung und gleichſam ihre Vollendung erhalten ſollte, und weil ſich hier die Enden der Nerven concentriren und vor dem Auge des Beobachters, vielleicht in Einem Puncte, ſich verlieren. Die bewundernswürdigſten Modificationen des organiſchen Stoffes werden in dem Gehirn wahrgenom-

men, und hier ist derselbe wahrscheinlich zur höchsten Feinheit und Vollkommenheit, dessen er auf Erden fähig ist, hinaufgeläutert. Auch beim Gehirn findet wahrscheinlich das Verhältniss zwischen Mitteln und Zwecken statt, aber die eigentliche gegenseitige Beziehung bleibt verborgen.

§. 88.

Wenn behauptet wird, dass die Sensibilität dem Nervensysteme zugehöre, so werden dadurch keinesweges die Nervenhüllen selbst als Vehikel der Empfindung dargestellt. Dies bestätigt nicht nur die äusserst geringe Elasticität (Federkraft) der Nerven; sondern es würde, wenn auch eine Art von Schwingung Platz hätte, die Fortpflanzung derselben durch die häufigen Knoten der Nerven stets unterbrochen werden; das Factum der Empfindungen führt daher auf die Annahme einer besondern materiellen Flüssigkeit (des Nervengeistes), die mit den Nerven zusammenwirkt und mit denselben zugleich die Empfindung als Resultat erzeugt. Dieses electrische Fluidum, welches mit dem Nervenmark in der innigsten Verbindung steht, leitet die von aussen erhaltenen Eindrücke durch die Nerven fort bis an ihre Endpuncte im Gehirn, wohin wir das Seelenorgan versetzen; oder pflanzt auch von hier aus die von innen empfangenen Impressionen vom Gehirn gegen die Muskeln fort. Der Nervengeist würde daher das Princip und der letzte Grund aller Empfindung auch der Organisation sein.

§. 89.

Empfindung aber ist von der Vorstellung unzertrennbar, denn ob sie gleich keine Vorstellung an sich ist, so können wir uns doch derselben nicht anders bewusst werden, als in so fern sie vorgestellt werden kann. Wenn nun das Gehirn der Sitz von jener ist, so muss sie auch der Sitz von dieser sein; und das Seelenorgan,

organ, auf welches das Subject des Vorſtellungsvermögens wahrſcheinlich unmittelbar einwirkt, hier geſucht werden.

Nervengeiſt und Seelenorgan, ſo wie ihr gegenſeitiges Verhältniſs, werden weiter unten näher gewürdigt werden.

§. 90.

Zur Empfindung, in wie fern ſie hier blos in Beziehung auf die Organiſation und als Product derſelben betrachtet wird, gehört 1) das Daſein der Sinnenwelt, als äuſsere Bedingung; 2) die Beziehung derſelben, auf unſre Organe; Einwirkung der ſinnlichen Gegenſtände auf unſre Sinne; 3) Fortpflanzung der empfangenen Eindrücke durch die Nerven, vermittelſt des Nervengeiſtes, bis ins Seelenorgan; 4) Uebergang durch dieſes in die Seele; Verwandlung deſſen, was im Körper bloſse Bewegung war, in Vorſtellung. Hieraus ergeben ſich denn folgende Reſultate: a) daſs jede Empfindung eine Menge von Eindrücken und daher entſtehenden Modificationen enthält, folglich ein Mannigfaltiges iſt; b) daſs wir *nicht* die Dinge an ſich, ſondern unſre eignen Vorſtellungen von denſelben wahrnehmen; c) daſs folglich die Gegenſtände der Sinnlichkeit nicht Dinge an ſich, ſondern blos Erſcheinungen (Phänomene) ſind; d) daſs ſich die Sinnenwelt unter ſo vielerlei Erſcheinungen darſtellen muſs, als es verſchiedne Organiſationen in derſelben giebt, und daſs die vollkommenſte Organiſation auch am vollkommenſten und richtigſten die Erſcheinungen und Modificationen der Sinnenwelt auffaſſen muſs. — So begreifen wir, daſs die Seele durch die Empfindung mit der Sinnenwelt in ein Verhältniſs von Action und Reaction geſetzt wird. Auf dieſe Weiſe werden Vorſtellungen veranlaſst und der Stoff zu ihnen durch die Theile der Organiſation dem

Gemüthe zugeführt; so beginnt der Mensch mit der Erfahrung seine Erkenntnisse, und wird durch die Sinnlichkeit allmählig herangebildet zum freien Gebrauche und zur Selbstthätigkeit der Vernunft.

Man unterscheidet an der Empfindung 1) die empirische Anschauung, 2) die Perception, 3) die reine Anschauung. Die erste ist der Beitrag der Sinnenwelt und der Organisation zur Empfindung; die zweite ist eine Wirkung des Vorstellungsvermögens; und die dritte ist die Form derselben, d. i. die Fähigkeit, das Mannigfältige in Raum und Zeit vorzustellen. In der empirischen Psychologie kann blos von der ersten die Rede sein.

§. 91.

Drei Kräfte kommen also der menschlichen Organisation zu; die bildende Kraft, die der Mensch mit allen organischen Wesen ohne Ausnahme gemein hat, erstreckt sich über den ganzen Körper und bringt überall Wachsthum, Entwickelung und Reproduction hervor. Die bewegende Kraft, die er mit der ganzen thierischen Natur überhaupt gemein hat, ist zwar zunächst an die Muskelfaser gebunden, aber ihr Einfluss verbreitet sich über die ganze Organisation, da sie das Princip aller Bewegung und alles Lebens enthält. Die empfindende Kraft endlich, die er mit den vollkommneren Thieren gemein hat, ist mit dem Nervengeiste beinahe durch alle Puncte des Körpers ausgegossen; sie ist in demselben gleichsam allgegenwärtig, und, indem sie die beiden andern Kräfte weckt und modificirt, dient sie ihnen zum gemeinschaftlichen Vereinigungspuncte. So wirken denn diese Kräfte unter sich harmonisch und machen ein übereinstimmendes, nothwendiges Ganze, das System der menschlichen Organisation, aus. In Verbindung mit dem Systeme der Vermögen und Kräfte des menschlichen

chen Gemüthes würden wir, wenn die Unterſuchungen über dieſe Gegenſtände je ganz vollendet und abgeſchloſſen werden könnten, eine Wiſſenſchaft der menſchlichen Natur erhalten, welche ſyſtematiſchen Zuſammenhang und vollkommne Uebereinſtimmung ihrer Theile zu einem harmoniſchen Ganzen gewährte. Da aber die doppelte Geſetzgebung, der die Organiſation und das Gemüth unterworfen ſind, ſo wie die Teleologie, von welcher die Verbindung beider zu Einem Ganzen abhängt, nie ganz rein von den Menſchen entwickelt werden können, ſo bleibt dieſe Wiſſenſchaft nur eine Ide, deren Realiſirung das Beſtreben und die Thätigkeit der beſten und aufgeklärteſten Menſchen aller Zeiten erregt und verdient hat.

§. 92.

In der menſchlichen Organiſation vereinigt ſich alſo der Mechanism mit dem Organism, und dieſer ſteht wieder in Verbindung mit dem Gemüthe oder dem Subjecte des Vorſtellungsvermögens. Als Materie und Maſchine hängt der Menſch von den Geſetzen des Mechanism; als organiſirtes Weſen überhaupt, von dem Geſetze der Vegetation (der Erzeugung, Erhaltung und des Wachsthums); als organiſirtes Thier von den Geſetzen des Lebens und der Empfindung, und als organiſirtes Thier mit dem Charakter der Menſchheit, der auf der Verbindung der Organiſation mit dem Gemüthe beruht, von dem gegenſeitigen Einfluſſe der Organiſation und des Gemüthes auf einander ab. So ſchlieſst der Menſch die Reihe der erkennbaren Organiſationen und bringt die Geſetze derſelben in Verbindung mit den Geſetzen, denen er als vernünftige Intelligenz unterworfen iſt. Auch ſein Körper iſt den geſetzmäſsigen Wirkungen und Modificationen der Organiſation unterworfen,

nur dafs, wegen der höhern Beziehung derfelben, bei ihm diefe Modificationen von andern Verhältniffen und Urfachen abhängen.

§. 93.

Um nun die organifchen Werkzeuge, die an dem menfchlichen Körper angeftellt find und der Seele den Stoff zu ihren Vorftellungen zuführen, und den gefammten Gang der Entwickelung und Ausbildung der menfchlichen Organifation bis zu ihrer höchften Reife und Vollendung, fo wie die Erfcheinungen der verminderten Wirkfamkeit der organifchen Kräfte im Alter und bei der Herannäherung des Todes, richtig verzeichnen zu können; müffen wir die allgemeinften Erfcheinungen, an welche die Entwickelung der Organifationen fowohl in dem Pflanzen- als Thierreiche gebunden ift, näher charakterifiren. Bey den Vegetabilien war die Verbindung des Mechanism mit dem Organism unmittelbar, in der Thierwelt war fie mittelbar. Dies hat denn auch Einflufs auf die verfchiednen Modificationen der gefetzmäfsigen Wirkungen organifcher Kräfte in beiden Reichen.

§. 94.

Im niedern Reiche der Organifationen, wo das Gefetz, nach welchem die Wirkungen der bildenden Kraft erfcheinen, mit dem Naturmechanism verbunden ift, befteht die Erzeugung in der Unterordnung der Materie unter die Gefetze der Organifation, in der Unterordnung der phyfifchen, chemifchen und mechanifchen Wirkfamkeit der Materie unter die organifchen Gefetze; eine merkwürdige Entwickelung der Wirkfamkeit der Materie nach den Gefetzen der Organifation (in welcher Wirkfamkeit das organifche, vegetabilifche, Leben beftand,) und der Uebergang zur Unabhän-

hängigkeit von einem früher vorhandnen organisirten und organisirenden Wesen heisst Geburt. Die Harmonie der organischen Wirkungen zu möchlichster Befestigung, Erweiterung und Verstärkung der Herrschaft der Organisation über die physischen, chemischen und mechanischen Gesetze der Materie, verdient den Namen der Gesundheit. Die nähere oder entferntere Disharmonie dieser Wirkungen mit jenem Zwecke, nennt man Krankheit. Ein niederer Grad des Einflusses der organischen Gesetze auf die physischen, heisst Schwäche; ein höherer Grad — Stärke. Im Tode treten die physischen Gesetze der Materie, welche Physik, Chemie und Mechanik uns kennen lehrt, in ihre ursprünglichen Rechte wieder ein; und werden von den Gesetzen der Organisation unabhängig.

§. 95.

Dies übergetragen und angewendet auf das Reich der thierischen Organisationen, wo an die gesetzmässige Wirksamkeit der bildenden Kraft sich die Wirkungen der Lebenskraft (Irritabilität) und Empfindung (Sensibilität) anschliessen, und die Verbindung des Organism mit dem Mechanism nur mittelbar möglich ist, finden wir folgende Modificationen jener in der Erfahrung wahrgenommenen gesetzmässigen Erscheinungen: Das Thier *lebt*, in so fern das geistige Leben sich das mechanisch-vegetabilische unterordnet; (in so fern die Wirksamkeit der Irritabilität weiter reicht und freier ist als die Wirksamkeit des Bildungstriebes;) wird erzeugt, in dem Moment, da diese Unterordnung beginnt; wird gebohren, sobald sein geistig-organisches Leben von dem Leben eines andern, mit ihm bis itzt verbundenen, Körpers gleicher Natur unmittelbar unabhängig wird; ist gesund, so weit alle Wirkungen des Organs mit dem

Zwecke

Zwecke der geistigen Wirksamkeit harmoniren und auf Beförderung und Erhaltung dieser Harmonie hinwirken; ist krank, wenn der Organism jenem Zwecke widerspricht und auf eine einzutretende Disharmonie mit demselben hinarbeitet: ist schwach oder stark, je nachdem die geistige Kraft, zufolge ihrer Verbindung mit der organischen, mehr oder weniger, freier und bleibender, oder nur mit abwechselndem Erfolge wirksam sein kann; und stirbt, sobald die Gesetze der todten Materie, oder auch des blofsen Organism, die völlige Obergewalt des Einflusses über die geistigen Gesetze erhalten.

§. 96.

In wie fern die menschliche Organisation der Thierwelt zugehört, in so fern steht sie auch unter dem Einflusse dieser Gesetze. Da sie aber die oberste Stufe in diesem Reiche einnimmt, und keine ihrer Wirkungen ohne eine Beziehung der, mit der Organisation in Verbindung stehenden, Intelligenz gedacht werden kann, so erhalten mehrere Wirkungen der menschlichen Organisation, wegen dieser Verbindung, eine höhere Richtung und gewähren eine freiere Ansicht. Da überhaupt die menschliche Organisation das Ideal ist, dem in unzähligen Modificationen sich die niedern organisirten Wesen nähern, so muss sie schon durch eine höhere Schönheit und gröfsere Zweckmäfsigkeit sich vor den letztern auszeichnen. Für die Vorzüge der menschlichen Organisation sprechen daher im Allgemeinen, der aufrechte Gang, die Spuren der gröfsern Einheit in den einzelnen Theilen des Körpers, durch welche eine, gegen die übrigen organisirten Körper gehalten, idealische sinnliche Schönheit, Regelmäfsigkeit, und bei gröfserer Feinheit doch gröfsere Stärke, Dauerhaftigkeit und auf festen Gesetzen beruhende höhere Zweckmäfsigkeit angetroffen

wird.

wird. Wenn allen übrigen Organisationen eine gewisse Grenze und ein festes Ziel vorgezeichnet ist, die sie in ihrer Bildung und Reife nicht überschreiten können, so ist doch die menschliche Organisation, wenn sie gleich nicht dem allgemeinen Gange ihrer Entwickelung sich entziehen kann, perfectibler Natur und einer ununterbrochen fortschreitenden Vervollkommnung fähig. Die Fähigkeiten, die aus der Verbindung der Organisation mit dem Gemüthe resultiren, Besonnenheit, Sprache, Beobachtung, Witz u. s. w. können aber nicht eher verzeichnet werden, als bis die hypothetischen Vorstellungen über Nervengeist und Seelenorgan aufgestellt worden sind.

Herders Ideen zur Phil. d. Gesch. d. Menschheit. Th. I. S. 176ff. 8.

§. 97.

Vorzüglich zeichnet sich in der menschlichen Organisation der Kopf aus; an ihm sind die mehresten, und vorzüglichsten Sinne angestellt; er ist das Behältniss des edelsten aller Eingeweide. Durch ihn kommt Haltbarkeit, Regelmäſsigkeit und Schönheit in das Ganze des menschlichen Körpers. Der Umriss des Gesichts, das sprechende Auge, in welchem sich die Seele, (nach ihrer Bildung, nach ihren Leidenschaften und nach ihrem Feuer oder nach ihrer Trägheit) gröſstentheils richtig ankündigt, führen auf den Vorzug des Menschen vor den Thieren hin. Je thätiger und ausgebildeter demnach der Geist ist; desto bestimmter und schärfer sind die Umrisse des Körpers, vorzüglich des Gesichts. Je harmonischer die Bildung ist, welche der Geist empfangen hat, desto mehr Harmonie empfängt auch, wenn nicht andre Ursachen entgegen wirken, die ganze äussere Bildung und Physiognomie des Menschen. Denn die Uebung der geistigen Kräfte und ein öfters eingetretner Zustand des Gemüths hinterlassen

fortdauernde Spuren einer gewissen Bewegung und höhern Bildung desselben. Je vollendeter daher der Geist, und je bildungsfähiger der Stoff der Organisation ist; um so mehr Schönheit wird in den Gesichtszügen sich enthüllen.

§. 98.

Die vereinigten drei Grundkräfte in der menschlichen Organisation zeigen sich vorzüglich durch gewisse Triebe, die als ihre Wirkungen angesehen werden müssen, und zu denen sie sich als Ursache und Grund verhalten. Diese Triebe selbst sind innerlich bestimmte Wirkungsarten, die sich auf das Ganze der thierisch-menschlichen Oekonomie beziehen, die aber in den einzelnen Theilen, durch das Mitwirken äusserer Umstände und durch das Hinzukommen zufälliger Bestimmungen, näher und anders modificirt werden. Da wir nun hier die menschliche Organisation, nach ihren eigenthümlichen Functionen und Wirkungen untersuchen, so interessiren uns auch in dieser Rücksicht zunächst die physischen Triebe oder die gesetzmässig bestimmten gemeinschaftlichen Wirkungen jener innigst verbundnen Kräfte, und diese Wirkungen lassen sich, in dem Zusammenhange wie sie erscheinen, blos durch das harmonische Zusammentreffen der Aeusserungen jener Kräfte erklären.

§. 99.

Es sind diese Triebe A) theils solche, deren Naturzweck Erhaltung der Organisation überhaupt (ohne Rücksicht auf ein einwohnendes denkendes Subject) ist. Zu ihnen gehört 1) der Trieb nach Erhaltung und Wachsthum des *Individuums*. Dieser begreift wieder unter sich a) den Trieb, Stoff aufzunehmen — Trieb der orga-

nischen

nischen Empfänglichkeit. Dieser kann wieder modificirt werden als Trieb aa) nach blossem Stoff, der nur die Masse vermehrt; nach blosser Nahrung; es sei dies nun α) gröberer Stoff (Trieb zu essen und zu trinken.) oder β) feinerer Stoff, (Trieb, die Luft, Lichtmaterie, electrische Materie, vegetabilische und animalische Lebenskraft einzuziehen;) er kann aber auch modificirt werden, bb) als Trieb nach reizendem Stoff, d. i. nach einem solchen, der nicht nur die Masse, sondern auch die Thätigkeit derselben vermehrt. Jener allgemeine Trieb nach Erhaltung und Wachsthum des Individuums zeigt sich aber nicht blos in dem Bestreben Stoff aufzunehmen, sondern b) auch als Trieb den Stoff zu bilden, und zwar aa) den blossen rohen Stoff (Trieb zu verdauen u. s. w. oder bb) den schon gebildeten Stoff weiter zu bilden; (Säfte zu läutern; Blut zu bilden u. s. w. 2) der Trieb nach Erhaltung und Fortpflanzung *der Gattung* (Zeugungstrieb); der Trieb nach Hervorbringung eines neuen, sich nach demselben Gesetze bildenden Wesens; nach Trennung des bereits gebildeten von dem ursprünglichen Organ, damit es als ein eignes, sich selbst erhaltendes und ausbildendes, Wesen fortdauere. — Diese Triebe sind aber auch B) *theils* solche, deren Naturzweck in der Bestimmung des Organs ausser ihm liegt; die also auf die Bewegung und Anwendung der gebildeten Organe für die Zwecke der Seele abzielen. Sie zeigen sich a) in dem Triebe zu denjenigen Bewegungen (z. B. der Nerven, oder einer in oder an ihnen wirksamen Materie), woran die Empfindung und die übrige innere Thätigkeit des Geistes gebunden ist: physischer Empfindungstrieb, in wie fern seine Bewegung und Richtung von innen durch die Seele bestimmt und modificirt wird; b) in dem Trie-

be zu denjenigen Bewegungen, woran die vollstreckende Gewalt des Begehrungsvermögens gebunden ist, (zur Bewegung der Muskeln), oder die Abhängigkeit der physischen Reizbarkeit von der innern Wirksamkeit der Seele.

§. 100.

Diese physischen Triebe wirken a) unzertrennlich; in so fern sie in jenen Kräften gegründet und an dieselben wesentlichen Bedingungen gebunden sind. Der Stoff wird für die Bearbeitung aufgenommen und die Verarbeitung macht für neuen Stoff empfänglich und seine Aufnahme zum Bedürfniss. Sie bestimmen also einander dem Zwecke sowohl als der physischen Wirkung nach b) ursprünglich; denn ohne sie ist kein thierisches Leben; durch sie wird ein thierischer Körper erst möglich. Es muss daher auch einen ursprünglichen Stoff geben, dessen Natur uns übrigens eben so unbekannt, als die Art und Weise und die bestimmte Ursache seiner ersten Bildung ein unerforschliches Geheimniss für den Naturbeobachter ist. Den Stoff, welcher durch schon gebildete Organe aufgenommen wird, können wir, zum Unterschiede von jenem uranfänglichen, den abgeleiteten (hinzugekommenen) nennen. Die erste Thätigkeit der Bildung eines Organs setzt einen ursprünglichen Reiz voraus; mithin ist das Verhältniss der organisch thierischen Kraft zu demjenigen Reize, wodurch sie zuerst in Thätigkeit gesetzt wird, ursprüngliche Reizbarkeit. Die Reizbarkeit, die wir an gebildeten Organen für reizende Stoffe erkennen, ist von jener abgeleitet. c) Unabsichtlich; sie wirken anfangs bei dem Thiere wie bei der Pflanze ohne Vorstellung eines Zweckes; und wenn auch nachher die Thätigkeit des Geistes sich in ihre Wirkungen einmischt, so werden sie doch nie gänzlich von ihr ab-

hän-

hängig. d) Zweckmäſsig, zur Erhaltung des Organism und zur Beförderung der phyſiſchen Zwecke ſowohl, (wozu der Geiſt eines Organs bedarf) als auch der eignen ſelbſtbewuſsten Zwecke des Geiſtes. e) Ununterbrochen aber ungleichartig. Die Wirkſamkeit jener Kräfte, von welchen dieſe phyſiſchen Triebe abhängen, zeigt ſich zwar in allen Theilen der Organiſation und für alle ihre Zwecke zugleich, aber die Richtung der Wirkung ſelbſt wird durch die verſchiedne Beſtimmung, Einrichtung und durch die Zuſtände der einzelnen Organe; durch den dargebotnen innern und äuſſern Stoff, und durch den aufgenommnen innern oder äuſſern Reiz modificirt. (ungewöhnliche Reize; ſtärkere aber ſich erſchöpfende Wirkungen; Schwäche der Organe; relative Untauglichkeit einiger derſelben.) Dieſe phyſiſchen Triebe wirken aber auch f) innerhalb ihrer Grenzen, ſo daſs die Wirkſamkeit ſelbſt durch Grade verſchieden iſt. Die verſchiedne Güte und Tauglichkeit des urſprünglichen (durch die Zeugung mitgetheilten) und in der Folge gegebnen Stoffes; der Einfluſs der gröſſern oder geringern Thätigkeit des Nervengeiſtes auf denſelben; die mehr entwickelte und dauerhaftere Bauart der Organe, durch welche der Nervengeiſt wirkt; vielleicht auch ein innerer und gänzlich unergründlicher Gröſſenunterſchied der Kraft ſelbſt — haben ſowohl im Ganzen als in einzelnen Zeitpuncten des Lebens, Einfluſs auf die Energie, Ausbreitung und Dauer jener Wirkſamkeit. g) Unter der ſteten Leitung des einwohnenden Geiſtes; zu groſse Anſtrengung des Geiſtes ſchadet der Organiſation, und ſo auch umgekehrt; Harmonie zwiſchen beiden iſt der Zweck der Verbindung derſelben, und dieſer Zweck dem Menſchen in der Totalität ſeines Lebens zu realiſiren aufgegeben.

§. 101.

Die Grenzen selbst, die der Wirksamkeit der physischen Kräfte und der aus ihnen resultirenden Triebe vorgezeichnet sind, betreffen a) die Empfänglichkeit für Stoff und den Trieb darnach. Diese sind anfangs verhältnissmäfsig beträchtlich und vermehren sich mit dem steigenden Wachsthume der Organe. Ist die höchste bestimmte Stufe desselben erreicht, so nimmt Empfänglichkeit und Trieb nach Stoff verhältnissmäfsig ab; schränkt sich dann, nach vollendetem Wachsthume, nur noch auf Ersatz des Verlornen ein, bis beide endlich zugleich mit der, im Tode aufgelösten, Wirksamkeit der organischen Kräfte aufhören. b) Die Empfänglichkeit und der Trieb den Stoff zu bearbeiten; auch diese nehmen nur bis zu einem gewissen Puncte zu; gehen sodann aus dem Triebe nach eignem Wachsthume in den Zeugungstrieb, in den Trieb zur Bildung eines neuen gleichartigen Wesens, über, und nehmen endlich, in beiden Rücksichten, bis zum gänzlichen Verschwinden ab. c) Die Reizbarkeit der Organe, die nur bis zu einem gewissen Grade erregt, erhöht und angestrengt werden kann, auf welchen Erstumpfung unvermeidlich eintritt. — Aus diesen Grenzen und aus dieser gesetzmäfsigen periodischen Blüte und Reife aller Organisationen, denen auch die menschliche unterworfen ist, ergiebt sich eine natürliche Anlage zum Tode; ein Hinwirken der Natur selbst, wenn ihre angestellten Kräfte culminirt haben, zur Auflösung derselben und zur Zerstöhrung der organischen Maschine. Selbst der stärkste Trieb der Organisation, der Trieb nach Fortpflanzung, scheint bereits den ersten Grund zur künftigen Auflösung der Kräfte und zur Verminderung ihrer Wirksamkeit zu enthalten. Die Anstalten zum Leben der Organisation sind daher nur auf eine ge-

gewiſſe Periode eingeſchränkt; iſt dieſe erreicht, ſo werden die nehmlichen Geſetze, die die Wirkſamkeit der Organiſation beſtimmen, unvermeidlich und unnachlaſslich Anſtalten zum Tode, — Dies nur über den natürlichen Gang der Entwickelung der organiſchen Anlagen. Widernatürliche und gewaltſame Wirkungen können dieſen Gang unterbrechen und einen gewaltſamen Tod herbeiführen.

§. 102.

Geht die menſchliche Organiſation den nehmlichen Gang aller Organiſationen in Rückſicht auf Entwickelung, Wachsthum, Fortpflanzung und Auflöſung; ſo beginnt auch ſie dieſen Gang mit einer frohen Jugend, die ſie eben ſo, wie die Pflanze den Frühling und das Thier ſeine Jugendzeit verlebt. Sie ſoll aber in der Regel zu einem höhern Alter heranreifen, als die meiſten Vegetabilien und Thiere, weil ihre Ausbildung und vollendete Reife auf ſpätere Jahre angelegt iſt. Nach einem allgemeinen Naturgeſetze entwickelt ſich nehmlich die höhere Kraft am ſpäteſten und langſamſten; zu ihrer Reife müſſen mannigfaltige Verhältniſſe und Umſtände hinwirken und früherhin ſie vorbereiten. Denn eben weil zur ſtufenweiſen Ausbildung der Pflanze nur wenig andre Kräfte verhältniſsmäſsig ihren Beitrag zu entrichten haben, gelangt ſie früher zur Reife; langſamer entwickelt ſich das Thier unter dem Einfluſſe mehrerer und höherer organiſcher Kräfte; am ſpäteſten aber gelangt, wenn der ordnungsvolle Gang der Natur mit ihm nicht unterbrochen wird, der menſchliche Körper zur Reife, eben weil er das edelſte Gebilde iſt, das auf dieſer Erde entwickelt werden kann, weil zu viele Kräfte zu ſeiner Veredlung mitwirken müſſen, und weil in der verlängerten Jugend des ſinnlichen Theiles ſeiner Natur die Vernunft ihre Wiegenzeit verleben ſoll.

§. 103.

Deswegen verlängerte alſo die Natur ſeine Jugend und legte das Erwachen des Triebes nach Fortpflanzung ſeiner Gattung in die reifere Periode derſelben; theils damit ſie da am ſicherſten ihren Zweck erreichen könnte ehe das Geſchöpf veraltet oder ſtirbt; theils damit ſie dem Geſchöpfe ſelbſt den höchſten und reinſten Genuſs von Empfindungen gewährte, die in der Totalität eines irrdiſchen Lebens von lebendigen Weſen genoſſen werden können.

Hat der Menſch mit der Pflanze und dem Thiere den ſüſsen Trieb der Liebe gemein, ſo iſt er doch bei ihm nicht periodiſch, nicht letzter Zweck ſeines Daſeins, wie er es bei der Blume iſt, die nach der kurzen Zeit der Liebe und nach der Befruchtung verwelkt. Treffende Bemerkungen ſindet man hierüber bei Herder, in ſ. Ideen zur G. d. Ph. d. M. Th. I. S. 78 ff S. 114 ff S. 259 ff.

§. 104.

Sobald aber die Natur das Geſchlecht geſichert hat, ſobald ihre wohlthätige Einrichtung für die Fortdauer der Gattung befriedigt und alſo ihren ewigen Geſetzen genug geſchehen iſt, ſo läſst ſie allmählig das Individuum ſinken, d. h. ſie opfert das alternde, ſeiner Auflöſung entgegeneilende, Geſchöpf auf, um das jugendliche, das blühende zu retten, und durch das letztere aufs neue die Nachkommenſchaft, das kommende Zeitalter ſicher zu ſtellen, damit ſie ihr groſses Werk dann von neuem beginne und ununterbrochen die lebenden Geſchöpfe, nach den Geſetzen der Organiſation, zum Ziele ihres irrdiſchen Daſeins leite. Die Kräfte des Organs ſind alſo nur bis zu einer gewiſſen Zeit im Vorwärtsſchreiten, bis dahin erreicht er den höchſten Grad der belebenden Wärme und des innern Strebens. Von dem Momente dieſer Erreichung an arbei-

arbeitet er aber auch unvermerkt selbst an der Zerstörung seiner gegenwärtigen äussern Form.

In den niedern Reihen der Organisationen, wo alles auf eine frühere Reife angelegt und auf eine kürzere Daseinsperiode berechnet ist, ist dieser Moment die Zeit der Liebe. Nach jener Zeit verliert der Vogel seinen Gesang, die Fische ihren Wohlgeschmack, die Pflanze ihre beste Farbe. Dem Schmetterling entfallen die Flügel, und er muss den kurzen Genuss mit einem frühzeitigen Tode büssen. Zwar ward dem edlern Thiere und dem Menschen diese Zeit verlängert und überhaupt sein Dasein weiter hinausgesetzt; aber immer dient auch er, in Rücksicht auf die Entwickelung und Blüte seines Organs, jenen Gesetzen; der Strom der Zeit rauscht fort, auch er verliert sich in ihm; die Hülle sinkt, und die Stätte die sie einnahm, wird bald vergessen.

Mehrere haben das 33ste Jahr als den Punct angenommen, bis zu welchem alle Kräfte sich in der menschlichen Organisation ausbilden; aber, nach den Resultaten anderer philosophischen Aerzte, ist diese Grenze, bei unserer frühzeitigen Entwickelung u. s. w. wohl zu weit hinausgerückt.

§. 105.

Alle Organisationen sind daher einer periodischen Entwickelung, Blüte, Reife und Dauer unterworfen. Ihr Dasein kann nicht weiter verlängert werden, als es die Gesetze verstatten, an welche jene periodische Reife der einzelnen Organisationen gebunden ist. Der Mensch nach seiner sinnlichen Natur verlebt also auch auf Erden ein periodisches Dasein, und da die Gesetze der Natur nothwendig und allgemeingeltend sind, so konnte seine Organisation, so edel und zweckmässig sie auch ist, so viel edle Kräfte sie auch in sich concentrirt, und ohngeachtet sie das Ideal und die Hauptform für alle irrdische Organisationen ist, doch jenen Gesetzen nicht entgehen. Alle Organi-

ſationen der Erde ſtehen aber auch unter dem Geſetze der Palingeneſie; wir haben von dem, was Kraft ſei, kein Erkenntniſs, wir ſchlieſsen nur, und das mit Recht, von den Wirkungen und Erſcheinungen in der Natur auf das Daſein derſelben. Da nun aus den erſterbenden Gebilden, in welchen organiſche Kräfte wirkſam waren, eine weit ſchönere Hülle und Geſtalt mit jedem Frühlinge emporkeimt, ſo berechtigt uns dieſs zu dem Schluſſe: daſs in dem innern Heiligthume der Natur kein eigentlicher Tod (Kraftuntergang), ſondern nur Verwandlung und Umbildung der äuſsern Form, durch die ſich die Kraft wirkſam zeigt, möglich ſei. So weit als nun die Mannigfaltigkeit der Formen für die Organiſationen auf dieſer Erde hinreichen, ſo weit entwickeln und bilden ſich auch gewiſs die organiſchen Kräfte in neuen Geſtalten und Gebilden aus. Da aber der Menſch neben ſeiner ſinnlichen Natur eine höhere und vernünftige beſitzt, und dieſe das Schickſal der ſinnlichen überlebt und aus moraliſchen Gründen überleben muſs, ihr Ziel alſo nicht innerhalb der Grenzen dieſes Erdenlebens vorgezeichnet, noch auf der Erde zu erreichen möglich ſein kann; ſo muſs die Palingeneſie, an welche alle Organiſationen gebunden ſind, für den Menſchen, der neben der Sinnlichkeit auch Vernunft beſitzt und der unter allen erkennbaren Weſen das einzige iſt, deſſen Zweck nicht auf dieſer Erde erreicht werden kann, in einer höhern Ordnung der Dinge, wo ſeine Fortbildung geſchehen ſoll, wahrſcheinlich von neuem für ihn eintreten, weil wir, nach unſrer Denkart, genöthigt ſind, im ganzen Weltall die Geſetze der Organiſationen nur in neuer und veränderter Beziehung, anzutreffen und weil wir für reine Geiſtigkeit keinen Begriff haben.

§. 106.

§. 106.

Nach diesen Gesetzen der Organisation ist daher auch der Tod aus den Händen der Natur Wohlthat für den Menschen. Er ist die letzte erkennbare Erscheinung an einem lebendigen organisirten Gebilde; eine Erscheinung, die durch mehrere, sichtbare oder verborgne, merkliche oder unmerkliche Wirkungen und vorhergehende Zustände vorbereitet wird. Ohne gewaltsame Erschütterungen ist aber der Tod auf dem Wege der Natur für den Menschen sanft und leicht, denn er lösst die künstlich vereinigten Theile der feinsten, zweckmäfsigsten und vollkommensten Organisation, die hienieden reifen konnte, wieder auf. So tritt er ein nach den Gesetzen, durch welche die periodische Entwickelung und Reife der Organisationen vermittelt wird. — Nach dem Gesetze der Palingenesie wird aber seine Ansicht erhöht, und er als das sanfte Mittel der Natur gedacht, den Menschen, dessen Gemüth mit so grofsen unbefriedigten Bedürfnissen und Forderungen aus dieser Ordnung der Dinge heraustreten soll, aus einem unvollkommenern Zustande zu einem höhern und bessern hinüber zu leiten. Den Uebergang selbst dem Menschen zu erleichtern, und ihn beim Eintritt in die höhere Gegend desto mehr zu überraschen, wiegt die Natur ihn in den sanften Schlummer des Todes und vollendet still und mild das neue Gebilde, den schönern Organ, durch den wahrscheinlich dann der reifende Geist fortwirken und sich weiter vervollkommnen wird.

Durch die vernunftmäfsige Hypothese von den Wirkungen und dem Einflusse des Nervengeistes wird diese Erwartung noch mehr erhöht. Es soll aber keinesweges damit etwa ein physischer Beweis für die fortdauernde Seele aufgestellt werden; meine Idee ist nur diese: die Teleologie der moralischen Welt, der unser denkendes Subject unterworfen ist, führt auf den

den moralischen Glauben an Unsterblichkeit; da aber reine Geistigkeit und Entbundenheit von aller Organisation mit den Vorstellungen streitet, die wir vom Universum haben, wo doch wahrscheinlich in höhern Gegenden und Erziehungsanstalten unsre Fortbildung geschehen soll, so braucht auch die geistige, uns einwohnende Kraft (deren Fortdauer durchaus nur auf moralischen Grund und Boden aufgestellt werden kann) ein Medium, durch das sie dann, wie itzt durch die Organisation, denke und wirke. Da nun das Gesetz der Palingenesie alle Organisationen umschliesst, der Mensch aber, nach seiner höhern Natur, diese Palingenesie nicht auf dieser Erde erwarten kann, so wird, da die Gesetze der Organisation, nur unter veränderten Modificationen, im ganzen Weltall und überall, wo Materie und organischer Stoff angetroffen wird, gelten müssen, auch der Mensch eine neue Organisation jenseits erhalten, durch welche, als Medium, die unerkennbare Kraft des Gemüths wirkt und sich vervollkommt. Die Unsterblichkeit selbst wird also keinesweges auf dem Wege der Erfahrung gesucht oder durch die Gesetze der Organisation belegt; dagegen würde aber auch die Palingenesie der Oganisation nicht in einem moralischen Glauben umschlossen werden können. In wie fern daher der Mensch, nach seiner sinnlichen und vernünftigen Natur, unter zwei Teleologien steht, die jede ihren eignen Zweck zu realisiren sucht, in so fern geht aus den Gesetzen der moralischen Welt, der Glaube an Unsterblichkeit als nothwendige und unnachlassliche Forderung des vernünftigen Wesens, um mit sich selbst einig werden zu können, hervor; in so fern bewirkt aber auch die Ansicht der gesetzmässigen Wirksamkeit organischer Kräfte die Ueberzeugung von der grossen Palingenesie in dem Reiche der Organisationen, und die Vernunft, die schon itzt, mit ihren Wirkungen in der Sinnenwelt, an einen teleologisch eingerichteten Organ gebunden ist, findet es zweckmässig, dass diese Teleologie der Sinnenwelt, (aus der die Glückseligkeit, als das zweite Erforderniss des gesammten Endzweckes der Menschheit und des moralischen Weltplans resultirt) jenseits in einer höhern Ordnung

nung der Dinge keinesweges unterbrochen und aufgehoben sein, sondern von neuem gelten werde, eben weil der hienieden nur zu realisiren begonnene, jenseits aber seiner Reife und höherer Realisirung entgegengehende Endzweck der moralischen Welt, nur unter der Bedingung realisirt werden kann, daſs beide Gesetzgebungen, die der Natur- und die der moralischen Welt, dann noch gelten und mit der nehmlichen Nothwendigkeit und Allgemeinheit ihn verbinden werden, wie er hienieden durch die Vereinigung beider in Einem Bewuſstsein und in Einem letzten Zwecke, den die Vernunft als Endzweck aufstellte, den moralischen Weltplan des Ganzen entdeckte und dadurch mit sich selbst einig wurde und mit seinen Kräften in Harmonie und Frieden kam.

§. 107.

Wir unterscheiden in der Sinnlichkeit des Menschen, d. h. in der Fähigkeit, Vorstellungen von den Gegenständen zu empfangen, den äuſsern und innern Sinn. Die Vorstellungen nehmlich, die wir von den Objecten erhalten, werden durch den äuſsern Sinn, die Vorstellungen aber, die wir von den Veränderungen des Subjects des Vorstellungsvermögens selbst haben, durch den innern Sinn vermittelt. Der Theorie der Sinnlichkeit selbst und der Charakterisirung ihrer Functionen, muſs die allgemeine Elementarphilosophie oder die Aufstellung des ersten Grundsatzes, auf welchem alle Untersuchungen über die Natur des Menschen, als auf ihrer gemeinschaftlichen Basis beruhen, vorausgehen. Hier wurde dieser Unterschied nur zu dem Behufe der Würdigung der Werkzeuge des äuſsern Sinnes aufgeführt. Die Vorstellung selbst, welche die Seele von dem Objecte erhält, heiſst Anschauung. Durch die Werkzeuge des äuſsern Sinnes werden uns gewisse Beschaffenheiten von Gegenständen, die im Raume existi-

existiren vorgestellt, dagegen ist der innere Sinn an die Zeit gebunden.

§. 108.

Vermittelst der Sinne, deren fünfe an der menschlichen Organisation angestellt sind, erhalten wir aber keine Eindrücke von den wirklichen Gegenständen der Sinnenwelt, da wir nicht wissen, was diese Gegenstände, als Dinge an sich, wirklich sind, noch wie sie auf die Sinnenwerkzeuge, die selbst zur Sinnenwelt gehören, wirken. Es sind blos Eindrücke, wie sie von den Erscheinungen der Sinnenwelt, in die Sinne eingehen.

§. 109.

Dieser äussere Eindruck ist aber in allen fünf Sinnenwerkzeugen eine verkleinerte Darstellung (nicht Vorstellung) des Gegenstandes. Auf der Netzhaut ist es ein verkleinertes Bild des sichtbaren Körpers; in dem Labyrinthe des Ohres eine verkleinerte Nachahmung der äussern Schallbewegungen; in dem Gefühl- Geschmack- und Geruchwerkzeug eine Erschütterung des Nervenäthers der Sinnennerven, wodurch die, bei Gefühl, Geschmack und Geruch vorausgesetzten, Nisus und Thätigkeiten der in dem Körper wirksamen Elemente nachgeahmt werden.

Diese vernunftmäfsige Hypothese gründet sich besonders auf die Analogie des Auges; Gesicht und Gehör sind die edlern, die drei übrigen aber die niedern Sinne. Da nun bei der Aufnahme des äussern Eindrucks in dem Auge offenbar eine verkleinerte nachahmende Abbildung der vorschwebenden Körper, ihrer Farben, Gestalten, Bewegungen, vermittelst des Lichtes und seiner Strahlenbrechung geschieht, so ist der analoge Schlufs auf die übrigen Sinne, in Ermangelung einer angemefsnern Erklärung, wohl zweckmäfsig und anwendbar.

§. 110.

§. 110.

Der äufsere Eindruck gefchieht in jedem Sinnenwerkzeuge auf die Nerven, die mit Aether getränkt find. Da nun der Aether felbft, ein für alle Arten von Bewegung und Erfchütterung empfängliches, und zur Nachahmung derfelben gefchicktes flüchtiges Wefen ift, fo ift es wahrfcheinlich, dafs durch ihn der äufsere Eindruck auf die (mit Aether getränkten) Nerven vermittelt, und wegen der Empfänglichkeit des Aethers für die Aufnahme von mitgetheilten Bewegungen, in denfelben eine verkleinerte Darftellung diefer Bewegung und Erfchütterung hervorgebracht wird.

• Die weitere Entwickelung diefer Hypothefe findet man in Platners neuen Anthropologie Th. I. §. 344 — 356.

§. 111.

Der Sinn des Gefühls ift über den ganzen Körper ausgebreitet, weil an allen Theilen deffelben Nerven angebracht find. Nach der Verfchiedenheit des Eindruckes, den ein Körper unmittelbar auf einen Theil unfers Leibes hervorbringt, bekommen die äufsern Gefühle mancherlei Benennungen; z. B. fanft, weich, hart, rauh u. f. w. Durch diefen Sinn bekommen wir aber Stoff zu Vorftellungen von den Befchaffenheiten der erfcheinenden finnlichen Gegenftände (nicht der Dinge an fich, die den Erfcheinungen zum Grunde liegen,) als von der Bewegung, Form, Ausdehnung, Härte, Flüffigkeit, Rauheit und Glätte u. f. w. — Vermittelft des Gefichts erhalten wir die Vorftellungen von der Farbe, von Licht, Dämmerung, Gröfse, Figur, Schatten, Nähe, Entfernung, Dicke, Höhe, Tiefe u. f. w. Die Bedingung alles Sehens ift das Licht, und die Strahlenbrechung deffelben auf der Netzhaut. — Vermittelft des Gehörs werden

wir

wir für die Aufnahme und Unterscheidung der Töne empfänglich, die nach ihrer Verschiedenheit durch mancherlei Benennungen bezeichnet werden, als: Singen, Rauschen, Donner u. s. w. Die Bedingung desselben ist die Fortpflanzung des Schalles vermittelst der zitternden Bewegung des Aethers, durch das schneckenförmig gebaute äussere Ohr bis an das Trommelfell. (Wollen wir z. B. die Harmonie der Töne analysiren, so sind es einzelne Luftschwingungen und Erbebungen, die durch das Labyrinth an unser Trommelfell gelangen, und durch den Nervengeist, der das ganze Nervensystem durchdringt und die Verbindung desselben mit dem Seelenorgan unterhält, bis ins Gehirn und ins Seelenorgan fortgepflanzt werden). — Vermittelst des Geschmacks, der von den Nerven der Zunge und des Gaumens abhängt, die von den reizenden Theilen der Speisen und Getränke afficirt werden, unterscheiden wir die Salze, Oele, Säuren, Gewürze u. s. w. in ihm liegt Reiz zur Erhaltung des Lebens, und die Fähigkeit heilsame und schädliche Speisen und Getränke zu unterscheiden. — Vermittelst des Geruchs, der von den, durch den Aether zugeführten feinen Theilen, ausdünstender Körper, und den dadurch bewirkten Luftschwingungen abhängt, die die Geruchsnerven berühren, unterscheiden wir die flüchtigen Theile der ausdünstenden Körper, und unterrichten uns von der Schädlichkeit oder Unschädlichkeit der Luft, der Speisen und Getränke. (Die meisten wohlriechenden Nahrungsmittel sind heilsam, die meisten übelriechenden nachtheilig.) Eine nähere Verbindung scheint aber zwischen den beiden edlern Sinnen, dem Gesicht und Gehör, und auch zwischen den niedern, dem Geschmack und Geruch statt zu finden, indem sie sich wechselseitig unterstützen und die gegenseitigen Wahrnehmungen berichtigen.

§. 112.

§. 112.

Ohngeachtet nun die nehmlichen Sinne auch an der Organiſation der Thiere vorgefunden werden, und ſelbſt einige Gattungen derſelben, in Rückſicht auf einzelne Sinne, den Menſchen zu übertreffen ſcheinen; ſo ſind ſie doch bei dem Menſchen in ſo einem Grade vereiniget, und ſtehen durch das Medium des Nervengeiſtes, wie er in ſeiner gröſsern Feinheit die menſchliche Organiſation durchdringt, in ſolch einer innigen Verbindung, daſs ſie nicht nur vollkommen zu den Verhältniſſen paſſen, in welchen der Menſch zu den Erſcheinungen der Auſſenwelt ſteht, daſs ſie nicht nur hinreichen ihm Vorſtellungen von denſelben zuzuführen, ſondern daſs ſie ihm auch den, für ſeine gegenwärtige Lage möglichſt gröſsten, Genuſs gewähren. Wir müſſen daher die weiſe Oekonomie der Natur in ihnen bewundern, die uns, indem ſie dieſe Sinne an unſrer Organiſation anſtellte, nicht blos in den Stand ſetzte, mit der ganzen Auſſenwelt in wechſelſeitige Verbindung zu treten, ſondern auch das über die ganze Natur ausgebreitete, Schöne, Angenehme und Nützliche zu genieſsen.

§. 113.

Die Natur blieb, indem ſie eben dieſe Sinne der menſchlichen Organiſation zutheilte, dabei ihren Geſetzen der Sparſamkeit, Ordnung, Zweckmäſsigkeit und Harmonie getreu. Der Sparſamkeit, indem ſie nicht mehr anſtellte als nöthig waren; der Ordnung, in Rückſicht auf die Art, wie ſie dieſelben anſtellte; der Zweckmäſsigkeit, vermittelſt der Verhältniſſe der Sinne gegen einander (ein matteres Auge z. B. würde nicht für die Bedürfniſſe der menſchlichen Organiſation hinreichen, ein ſchärferes überflüſſig oder nachtheilig ſein); der Harmonie, indem alle zu der Erreichung

eines

eines gemeinſchaftlichen Zieles hinwirken und die äuſ-ſern Mittel für den Zweck der Organiſation (die möglichſt gröſste Summe des Wohlſeins in der Totalität eines irrdiſchen Lebens (Glückſeligkeit) zu erreichen) ſind.

Das Ohr des Menſchen iſt empfänglich für den Genuſs einer ſchönen Muſik; das Thier ſcheint nicht des Eindrucks derſelben fähig zu ſein, wenigſtens nicht der Einheit, die der Menſch aus der Harmonie der Töne herauszieht; das Thier iſt vermittelſt der Sinnlichkeit allein an die Mannigfaltigkeit und Vielheit des Stoffes gewieſen, darum können ſeine Vorſtellungen nicht anders als verworren ſein, indem ihm die Beziehung derſelben auf das Bewuſstſein fehlt, das blos dem Menſchen in der Vernunft gegeben iſt, die erſt das Mannigfaltige zur Einheit verbindet. So iſt es auch mit den andern Sinnen; kein Thier verweilt bei einem ſchönen Gemälde; kein Thier verweilt bei der Roſe, denn es kann nicht die Einheit und den Zuſammenhang der einzelnen Theile faſſen; die Vernunft daher iſt es, die ſelbſt unſern Sinnen Vollkommenheit gewährt, indem durch die Verbindung derſelben mit der Organiſation zu Einem Ganzen, die Wirkungen der letztern in Beziehung auf das denkende Subject kommen, und in das Mannigfaltige der Wirkungen erſt dadurch Einheit gebracht werden kann.

§. 113.

Wenn wir die Eindrücke ſelbſt, die die Gegenſtände der Auſſenwelt auf unſre Sinne machen, eintheilen, ſo unterſcheiden wir a) einfache (z. B. den Eindruck eines iſolirten Tons auf das Gehör — der Härte auf das Gefühl — der reinen Säure auf den Geſchmack — der einfachen Farbe auf das Geſicht u. ſ. w. b) zuſammengeſetzte (eines Gemäldes — einer duftenden Speiſe — eines Concertes u. ſ. w.). Unter den zuſammengeſetzten unterſcheiden wir wieder α) gleichartige (Harmonie der Töne — Mi-

ſchung der Farbe) β) verſchiedenartige (gemiſchte Speiſen auf Geſchmack und Geruch — Eindruck einer Statue auf Gefühl und Geſicht).

§. 114.

Dieſe äuſseren Eindrücke werden aber, vermittelſt der Nerven und des Nervengeiſtes fortgepflanzt bis in das Seelenorgan, wo dann erſt durch die entſtandne Bewegung (der innere Eindruck) die Vorſtellung hervorgebracht wird. Die Bewegung aber, die, wegen des Eingehens des Stoffs zu Vorſtellungen durch die Sinne, in dem Seelenorgane angenommen wird, iſt kein Eindruck im eigentlichen Verſtande, vielweniger eine ſinnliche Abbildung des Gegenſtandes.

§. 115.

Wenn wir ſagen, daſs durch die Nerven der äuſsere Eindruck nach dem Innern des Gehirns fortgepflanzt werde, ſo wird dieſe Wirkung nicht der groben Subſtanz der Nerven ſelbſt (die aus länglichten Faden beſtehen) beigelegt, ſie wird vielmehr dem, ſie durchdringenden, feinen, ätheriſchen Weſen zugeſchrieben. Der Nervengeiſt ſcheint daher ſich in den Nerven nicht ſo zu bewegen, wie das Blut in den Adern: es läſst ſich vielmehr, bei der Unerweislichkeit ihrer röhrichten Structur, viel wahrſcheinlicher denken, daſs dieſes ätheriſche Weſen ihre faſerichte Subſtanz durchdringe und belebe.

§. 116.

Dieſer Nervengeiſt ſcheint theils aus der feinſten verarbeiteten Kraft erquickender Speiſen und Getränke gebildet und unterhalten zu werden, theils auch aus der Luft, die uns umgiebt, ſowohl durch das Athemholen als durch die Einſaugungen der Haut in die Nerven einzudringen.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

§. 117.

Die sichtbare Materie, aus der die Nerven bestehen, ist wahrscheinlich nicht der Nervengeist selbst; weniger kann es entschieden werden, ob sie nicht die Hülle des Nervengeistes sei. Seine Beschaffenheit und Mischung kann, wegen seiner Feinheit und Unsichtbarkeit, nicht näher untersucht werden; alle Untersuchungen und Beobachtungen über seinen Ursprung und seine Wirkungen führen aber darauf, daſs er ein Princip von ausnehmender Wirksamkeit und in steter Bewegung und Thätigkeit sei.

§. 118.

Die Physiologen haben den Stoff und das Wesen desselben gewöhnlich in demjenigen Princip der Materie gesucht, welches sie für das allerwirksamste hielten, z. B. Luftsäure, Salpetersäure, Schwefelgeist, electrische Materie, Aether u. s. w. Aber noch ist es den Physikern und Chemikern nicht gelungen, auszumachen, ob diese genannten verschiedenen Principe, wirklich verschiedne Principe der Materie, oder ob sie nur verschiedne Erscheinungen eines *einzigen* allgemeinen Princips sind.

§. 119.

Da wir nun in der ganzen materiellen Natur eine höchst wirksame, alles durchdringende Kraft verbreitet finden, die wir als den letzten Grund alles thierischen Lebens und als die Quelle aller Empfindung und Bewegung anzunehmen berechtigt sind; da wir diese Kraft den allgemeinen Lebensgeist der materiellen Natur nennen, und ihn mehr oder minder stark und verbreitet, ihn mehr oder minder entwickelt und modificirt, sowohl in der Luft (die durch ihn

ihn gereinigt, erquickt und gestärkt wird) als in allen Speisen und Getränken entdecken; so ist es wohl mehr als bloſse Vermuthung, daſs der Nervengeist, der unsre Organisation und das ganze Nervensystem durchdringt, und der durch die Mittheilung und Verarbeitung der feinsten Theile des Aethers, so wie durch die erquickende Kraft der Nahrungsmittel erzeugt und unterhalten wird, in genauer Verbindung mit jenem allgemeinen Lebensgeiste der materiellen Natur stehe und von ihm abhange und modificirt werde.

§. 120.

Noch wiſſen wir nicht, was electrische Materie ist, also können wir ihr Verhältniſs zu jenem allgemeinen Lebensgeiste und die Gesetze, an welche ihr Einfluſs auf den menschlichen Körper gebunden ist, nicht genau bestimmen. Ist sie aber die Aeuſſerung der feinen, unsichtbaren, alles durchdringenden Substanz, die für das Weltall das ist, was der Nervengeist für den menschlichen Körper ist; so muſs ihr Einfluſs auf alle Erscheinungen und Gebilde der Natur, und vozüglich auch auf den menschlichen Körper, als das edelste und zusammengesetzteste Gebilde dieser Erde, auſſerordentlich groſs sein. Geradehin läſst sich aber freilich die electrische Beschaffenheit der Nerven weder behaupten noch widerlegen, da noch nicht erwiesen worden ist, vielleicht auch nie erwiesen werden kann, ob die electrische Materie ein besondres Grundprincip, oder nur die Erscheinung eines solchen ist.

„Nur Ein Princip des Lebens scheint in der Natur zu herrschen; dies ist der ätherische oder electrische Strom, der in den Röhren der Pflanze, in den Adern und Muskeln des Thieres, endlich gar im Nervengebäude immer feiner und feiner verarbeitet wird, und zuletzt alle die wunderbaren Triebe und Seelenkräfte anfacht, über deren Wirkung wir bei

Thieren und Menschen staunen. Das Wachsthum der Pflanzen, ob ihr Lebenssaft gleich viel organischer und feiner ist, als die electrische Kraft die sich in der todten Natur äussert, wird durch die Electricität befördert. Noch auf Thiere und Menschen hat jener Strom Wirkung, und nicht nur auf die gröbern Theile ihrer Maschine etwa, sondern selbst wo diese zunächst an die Seele grenzen. Die Nerven, von einem Wesen belebt, dessen Gesetze beinahe schon über die Materie hinaus sind, da es mit einer Art Allgegenwart wirkt, sind noch von der electrischen Kraft im Körper berührbar. Kurz, die Natur gab ihren lebendigen Kindern das beste, was sie ihnen geben konnte, eine organische Aehnlichkeit ihrer eignen schaffenden Kraft, belebende Wärme."

Herders Ideen u. s. w. Th. I. S. 121 f.

§. 121.

Da der Nervengeist aber von der Beschaffenheit des Körpers, den er durchdringt, abhängt, so kann seine Thätigkeit mehrere Grade haben, (träge, lebhaft, langsam, geschwind) und sich auf verschiedne Art zeigen, (ruhig, unruhig, deutlich, unordentlich). Beides, der Grad und die Art der Thätigkeit des Nervengeistes scheint aber meistentheils mit dem Grade und der Art der Bewegung des Blutes übereinzustimmen. Daher kann man aus dem Aderschlage davon urtheilen.

§. 122.

Auch hat der Nervengeist die Eigenschaft mit gröbern Flüssigkeiten des thierischen Körpers gemein, dass er dem Reize nachfolgt, auch sich durch die Länge der Zeit an gewisse Theile des Gehirns oder des Nervensystems hin, und von gewissen Theilen hinweggewöhnt. Der Reiz, dem der Nervengeist nachfolgt, ist allezeit eine Empfindung; wo die Empfindung reizt und gereizt wird, da zieht sich seine Kraft hin. Wie

ſich aber ein ſeines Princip in dem Körper, welchen es durchdringt, ſchnell von einem Orte zum andern bewegen, und demnach ſeine Kraft bald hier, bald da ſtärker äuſſern könne, das ſieht man in der electriſchen Materie.

§. 123.

Durch dieſe charakteriſtiſchen Merkmale des Nervengeiſtes leuchtet aber auch ſeine Verſchiedenheit von den drei Grundkräften, an welche überhaupt die Wirkſamkeit der Organiſationen gebunden war, ein; ohngeachtet er mit jenen einer und derſelben Organiſation zugehört, ſo ſind doch weder aus jenen, noch aus dieſem allein die Erſcheinungen und Modificationen, namentlich der menſchlichen Organiſation, befriedigend zu erklären.

§. 124.

Der Nervengeiſt ſcheint vielmehr das Medium zu ſein, durch welches die Seele auf den Körper, und dieſer auf die Seele wirkt. Er iſt alſo kein eigentliches drittes Weſen, welches die Verbindung des Geiſtes und der Seele vermittelte, und das, was die Philoſophen des Alterthums von einem ſolchen Weſen (Ψυχη) ſagen, das uns wenigſtens die Erfahrung nicht kennen gelehrt hat, ſcheint eine dunkle Ahnung der Wirkungen des Nervengeiſtes geweſen zu ſein.

§. 125.

Aus der gröſsern Menge und Güte, aus der verſchieden proportionirten Vertheilung, Richtung, Zurückwirkung und Concentration dieſes Nervengeiſtes, reſultiren die verſchiedenen bleibenden oder vorübergehenden Verhältniſſe der geiſtigen und der blos thieriſchen, organiſchen Kräfte zu einander; z. B. gröſsere oder ſchwächere, gleich

oder ungleich vertheilte oder einseitig concentrirte Wirkungen des thierisch organischen sowohl, als des geistigen Lebens (z. B. der Schlaf); abwechselnde Erhöhungen und Nalassungen geistiger und physischer Thätigkeit; abwechselnde krankhafte Erscheinungen in verschiednen, sonst entlegnen Theilen; widernatürliche und ungewöhnliche Verstärkung oder Schwächung und gänzliche Unterdrückung der Empfindung des Menschen von seinem organischen Zustande und von dem Bedürfnisse bestimmter Nahrungs- oder Heilmittel; seltne Erhöhung und Schärfung oder Hemmung des Empfindungsvermögens überhaupt oder in einzelnen Zweigen der Einbildungskraft, des Gedächtnisses; Ahnungen, regellose und geordnete Träume, Ekstasen, Krämpfe, Fieber, Verrückung und Wahnsinn, Schmerzen, heftige Gefühle und Triebe, vielleicht auch Antipathie und Sympathie unter verschiedenen Menschen und Thieren, auch mit leblosen Substanzen, Sonnambulismus, thierischer Magnetismus. Da wir das Princip in der Natur, aus welchem der Nervengeist gleichsam resultirt, nicht näher kennen, so können wir freilich auch diese mannigfaltigen Modificationen des Nervengeistes selbst, die sich wie Wirkungen zu ihm, als der Ursache verhalten, nicht bis auf ihre letzten Gründe zurück verfolgen. Vielleicht dafs es der Zukunft aufbehalten ist, durch genauere Kenntnifs der electrischen Materie, auch hierüber zu allgemeinern Resultaten zu gelangen.

§. 126.

Durch den Nervengeist wird aber der sinnliche Eindruck, die Empfindung, bis in das Seelenorgan fortgeleitet, und ohne das Afficirtwerden durch einen gegebnen Stoff würde die Seele zu keiner Vorstellung gelangen. Nun verlieren sich aber die Enden der Nerven

in

in einem kleinen Theile des Gehirns, den, aller Beobachtungen ohngeachtet, das menschliche Auge nicht ganz aufzulösen vermocht hat; in wie fern nun hier sich die feinste Masse des Nervengeistes concentrirt, in wie fern hier die eigentliche Werkstätte der Empfindung und Thätigkeit angetroffen wird, wie wir aus den Verletzungen und Zerstörungen desselben schliessen können; in so fern muss auch das Gehirn (weil es der Mittelpunct der Empfindung, und diese von der Vorstellung unzertrennbar ist) der Sitz der Vorstellung, folglich auch der Seele, sein. Denn wenn wir diejenige Stelle des Körpers für den Sitz der Seele halten müssen, wo die Wirkungen von dieser auf jenen anfangen, und wo die gegenseitige Abhängigkeit von einander am unmittelbarsten ist: so leitet diese Spur unfehlbar zum Gehirn hin.

§. 127.

Durch den Ausdruck: Sitz der Seele, soll aber keinesweges der Ort bestimmt werden, wo die Seele gleichsam wohne, wo sie in räumliche Verhältnisse eingeschränkt sei, und den sie im Tode verlasse. Sie ist kein sinnliches Wesen und also in keinen Raum eingeschlossen; die Vorstellung vom Raume selbst ist erst in uns, und ausserhalb unsrer Sinnlichkeit entspricht ihr nichts Wirkliches.

§. 128.

Wenn wir daher vom Sitze der Seele, vom Seelenorgane, reden, und dieses in dem Gehirn, in den unsichtbaren Nervenanfängen, suchen, so liegt dabei der philosophische Gedanke zum Grunde; dass der Sitz der Seele derjenige Theil des Seelenorgans sei, welcher der Seele wesentlich nöthig ist, um überhaupt theils leidentlicher, theils selbstthätiger Veränderungen

fähig zu ſein. Denn da die Wirkungen der Seele in die Welt der Erſcheinung übergehen, ſo darf ich auch nach der Stelle fragen, wo ihre Wirkungen anfangen; und da weiſet denn nun Erfahrung und Beobachtung auf die Nervenanfänge im Gehirn hin, und dies wäre alſo der Ort, wo die unräumliche Seele wirkt, wo ſie freilich nicht als Noumenon, denn davon kann gar nicht die Rede ſein, ſondern als Phänomenon, als Princip der in der Sinnenwelt vorkommenden Erſcheinungen, wohnt, denn dieſer Theil der menſchlichen Organiſation ſteht mit dem Empfinden, Denken und Wollen in der unmittelbarſten Verbindung.

§. 129.

Weil alſo die menſchliche Seele, ſo wie wahrſcheinlicher Weiſe alle endliche Geiſter, den Stoff der, ihrer Art des Daſeins angemeſſenen, Vorſtellungen weder aus ſich ſelbſt hervorbringen, noch auch unmittelbar aus der vorliegenden Welt nehmen, und eben ſo wenig unmittelbar in die vorliegende Welt einwirken kann; ſo bedurfte ſie eines Mittelwerkzeugs, durch welches ſie theils, ihrem Verhältniſſe gemäſs, ſich die Welt vorſtellen, theils, dieſen Vorſtellungen gemäſs, in die Welt einwirken könnte, und dieſes Werkzeug nennen wir: Seelenorgan. Dieſes Verbindungsmittel (Medium) zwiſchen der Seele und der Organiſation konnte nun die rohe, thieriſche Maſſe des Körpers nicht ſelbſt, ſondern muſste von allen ſichtbaren Theilen deſſelben gänzlich verſchieden ſein; dieſes Medium zwiſchen dem ſichtbaren Körper und der Seele iſt aber der Nervengeiſt, oder das feine unſichtbare Princip, welches die Fiebern des Nervenmarks durchdringt. Da aber dieſer Nervengeiſt am wirkſamſten

ſten im Gehirn und zwar an dem Theile deſſelben iſt, wohin wir die Nervenanfänge verſetzen, und wo zunächſt der Sitz der Empfindung und Bewegung iſt, ſo nennen wir ausſchlieſsungsweiſe dieſen Theil des Gehirns, das Seelenorgan.

§. 130.

Auch können wir ein zwiefaches Seelenorgan, ein geiſtiges und ein thieriſches unterſcheiden, die zwar beide, in wie fern alle Nerven genau zuſammenhängen und das Seelenorgan (auch in dieſer zwiefachen Beziehung) doch nur aus dem, den Nerven einwohnenden und ſie belebenden, unſichtbaren, ätheriſchen Princip, dem Nervengeiſte, beſteht, in der genaueſten Verbindung ſtehen; wovon aber doch das thieriſche ſich zunächſt auf die niedern und unedlern Sinne bezieht und der Seele nichts vorſtellt als den Zuſtand des, ihr nur in dem gegenwärtigen Leben nöthigen, thieriſchen Körpers, und ſo wenig als der thieriſche Körper ſelbſt, deſſen Nerven es durchdringt, zur weſentlichen Beſtimmung des Menſchen gehört, (denn Vorſtellungen, die nichts als den Zuſtand eines thieriſchen Körpers enthalten, können ohnmöglich zur weſentlichen Beſtimmung eines vernünftigen Geiſtes gehören); das geiſtige aber denjenigen Theil des Nervengeiſtes enthält, der ſich zunächſt auf die Vermögen und Kräfte des denkenden Subjects bezieht, und enthalten iſt in den Nerven der höhern Sinne. In dieſer Beziehung würde alſo der Nervengeiſt, welcher das geiſtige Seelenorgan ausmacht, von einer weit edlern Beſchaffenheit ſein als der, aus welchem das thieriſche Seelenorgan beſteht. Vielleicht iſt die Subſtanz des geiſtigen Seelenorgans des Menſchen, in welcher wahrſcheinlich die organiſche Materie bis zur vollkommenſten Einheit, Thätigkeit, Reinheit und Dauerhaf-

tigkeit hinaufgeläutert ist, um sie mit der geistigen Seelensubstanz in eine harmonische Wechselwirkung zu bringen, das allerfeinste, unveränderlichste und unzerstörbarste Princip in dieser ganzen materiellen Welt.

§. 131.

Da die Stelle im Gehirn, wo wir uns den Zusammenfluss aller Nerven denken, selbst nicht genauer bestimmt werden kann, so können wir auch den Einfluss, den die Verletzung einzelner Nerven auf das Seelenorgan hat, nicht genauer angeben.

Alle Nerven hängen zwar zusammen, und die Verletzung des einen zieht eine Zerrüttung in den andern nach sich. Dies hat aber oft keinen nachtheiligen Einfluss auf das Seelenorgan. Doch bei gewissen Betäubungen und Erschütterungen, die mehrere Nerven zugleich treffen, (Schlagfluss) ist die Wirkung davon oft bedeutend genug im Seelenorgane. Da zeigen sich Verworrenheit der Vorstellungen, Auslöschung einer Reihe von Bildern der Phantasie und des Gedächtnisses, Zerrüttung in den Werkzeugen der Sprache und dergleichen.

§. 132.

Besteht der Nervengeist oder das feine, ätherische Princip, welches das ganze Nervensystem durchdringt, aus den allerwirksamsten, selbstthätigsten Substanzen der materiellen Welt, so müssen auch die Nerven die gröſste gedenkbare Reizbarkeit besitzen, die für ein solches Nervensystem möglich war.

§. 133.

Durch die Vermittelung des Nervengeistes wird in dem Seelenorgane, in jedem Augenblicke des Daseins, die Empfindung von dem vollkommnen oder unvollkommnen Zustande des Körpers hervorgebracht. Da diese Empfindung von dem jedesmaligen Zustande des

Kör-

Körpers sich zwar oft verändert und bald angenehm, bald unangenehm sein kann, so lange aber, als die gegenwärtige Verbindung der Seele mit der Organisation dauert, nie ganz aufhört; so können wir diese Empfindung, die zunächst das thierische Seelenorgan afficirt, das thierische Bewustsein nennen. Dieses Bewustsein ist aber undeutlich und dunkel, und läſst die einzelnen Reize und Bewegungen der thierischen Werkzeuge nicht auseinandergesetzt fühlen, wegen der zahllosen Menge, der ausnehmenden, und einzeln unempfindbaren, Feinheit, der Einförmigkeit und der ununterbrochnen Fortdauer, sowohl der Reize als der Bewegungen. Dagegen scheint das Bewustsein der Persönlichkeit dem höhern Seelenorgane anzugehören, von welchem zuletzt noch das Urselbstgefühl, das Ich, unterschieden werden muſs.

§. 134.

Wie im Seelenorgane, oder wie aus dem überlieferten Stoffe und Empfindungen, die von den Sinnen aufgenommen und durch den Nervengeist bis ins Seelenorgan fortgepflanzt und hier der Seele mitgetheilt werden, geistige Vorstellungen von der Seele gebildet werden können, maſst sich die Philosophie nicht an zu erklären. Die Thatsache selbst aber führt auf ein, dem Körper einwohnendes, aber ganz von ihm verschiednes Vorstellungsvermögen, (dessen Functionen weiter unten aufgestellt werden sollen), das wahrscheinlich unendlich mehr ist, als wir davon zu denken und zu begreifen fähig sind.

§. 135.

Das Resultat aber, das (§. 106.) aus der richtigen Ansicht der Gesetze, an welche die Entwickelung und Reife der menschlichen Organisation gebunden

den ist, für die Fortdauer der Seele in Verbindung mit einem neuen und bessern Organe hervorging, wird durch die vernunftmäſsige Hypothese von dem Dasein und den Wirkungen des Nervengeistes noch mehr bestätigt. Denn nirgends in dem Reiche lebendiger Kräfte fehlen die verbindenden, wirksamen Mittelglieder, wenn auch der menschliche Forschungsgeist diese bei weitem noch nicht alle entdeckt, und ihre, durch Erfahrung wahrgenommenen, mannigfaltigen Wirkungen auf das einfache, und in der Sinnenwelt nie erscheinungsfähige, Princip derselben weder bereits zurück geführt hat, noch auch vielleicht je zurück führen kann. — So könnte wohl das Princip der electrischen Materie (die selbst, als sichtbare Erscheinung, nur wie das Resultat zu einem unsichtbaren Princip gedacht wird) das allgemeine Princip der materiellen Natur und der Aether das Medium sein, wodurch alle einzelne Theile desselben (namentlich die organisirten Körper), durchdrungen werden; so könnte auch der edelste und feinste Theil des Nervengeistes, das geistige Seelenorgan, das Medium zwischen der Körper- und intelligiblen Welt sein, das aber eben deshalb schon unsichtbar und unerkennbar wäre, weil es den Transitus zu einem Reiche von Wesen macht, das nie ein Gegenstand der sinnlichen Erscheinung und Wahrnehmung werden kann, von dessen Dasein wir aber, auf einem andern Wege, zur innigsten subjectiven Ueberzeugung gelangen können. Nach diesen Voraussetzungen ist es also gedenkbar, daſs die Seele, getrennt von dem thierischen Körper und von dem ihm zugehörigen Seelenorgan, mit dem geistigen Seelenorgan, oder vielmehr mit dessen ursprünglichen und wesentlichen Theile verbunden bleiben, und früher oder später, nach der gesetzmäſsigen Ordnung der Natur in ein anderes Weltsystem übergehen, allda einen, diesen

ſen neuen Verhältniſſen angemeſsnen Körper annehmen und ſo mit Bewuſstſein und Rückerinnerung an ihre bereits verlebten Daſeinszuſtände ununterbrochen fortdauern könne. Es iſt daher, nach phyſiſchen Geſetzen und Unterſuchungen über ſie, wahrſcheinlich, daſs im Tode nur ein auſſerweſentlicher und der niedere Theil des menſchlichen Seelenorgans zerſtört werde, der eine zufällige, zu zeit- und ortmäſſigen Abſichten erforderliche Hülfsanſtalt dieſes Werkzeuges war. Ob und wie aber die Seele blos mit dem geiſtigen Seelenorgane fortdauern, oder ſich ſelbſt ein neues Werkzeug bilden, oder dem erſtern gemäſs wieder herſtellen, und welche Verbindung mit der, die neue Organiſation dann umgebenden, Sinnenwelt eintreten werde, bleibt problematiſch und hat keinen Einfluſs auf den höchſten Zweck der Menſchheit, auf Sittlichkeit und Tugend.

Um die nähere und höhere Entwickelung der Hypotheſe über den Nervengeiſt und das zwiefache Seelenorgan hat ſich Platner bleibende Verdienſte erworben. Man vergleiche ſ. neue Anthropologie §. 130 — 252. Mit den wärmſten Farben hat nach dieſen Vorausſetzungen die Erwartung der menſchlichen Fortdauer nach dem Tode aus phyſiſchen Geſetzen geſchildert Herder in ſ. Ideen u. ſ. w. Th. I. S. 299 ff. S. 323 ff. S. 325 ff. S. 335 ff. S. 340 ff. die der Reichhaltigkeit der aufgeſtellten Begriffe wegen nachgeleſen zu werden verdienen.

§. 136.

Zu den vozüglichſten *Erſcheinungen* an der menſchlichen Organiſation, die nur durch die Annahme, des auf ſie einwirkenden Nervengeiſtes erklärt werden können, gehören der Schlaf, das Träumen, das Nachtwandeln, der Wahnſinn, die Melan-

cho-

cholie, der Blödsinn, der Enthusiasmus, und die Begeisterung.

§. 137.

So lange der Mensch wacht, hat er einen mehr oder weniger freien Gebrauch der Bewegungswerkzeuge, Sinnesorgane und übrigen Gliedmaſsen; er empfängt Eindrücke von auſſen und von innen, bestimmt sich zu willkührlichen Handlungen, welche mit Bewuſstsein begleitet sind, und macht Erfahrungen, aus deren Aneinanderknüpfung ein Ganzes entsteht. Die Länge der Periode, in welcher die menschliche Organisation mit ihrer ganzen Thätigkeit wirksam ist, hängt theils von der ursprünglichen Beschaffenheit und Stärke der Leibeskräfte, theils von andern Umständen ab, welche auf die Spannung der Nerven, Reizbarkeit der Muskeln u. s. w. einen mittelbaren oder unmittelbaren Einfluſs haben. Alles, was nun den Körper überhaupt ermattet, die Nerven, Muskeln, und Empfindungsorgane schwächt, die Thätigkeit des Gehirns hindert und erschwert, und die Lebensgeister erschöpft, gehört unter die entferntern und vorbereitenden Ursachen des Schlafes. Man schlummert also ein, indem die Empfänglichkeit der Sinnesorgane für die Eindrücke abnimmt, die Thätigkeit der Seele stufenweiſs vermindert und das Bewuſstsein verdunkelt wird. Darauf folgt der tiefe Schlaf, in welchem, auſſer den willkührlichen Verrichtungen des Körpers, das Vorstellungsvermögen und überhaupt alle Seelenkräfte zu ruhen scheinen.

§. 138.

Die Dauer des Schlafes ist verschieden, je nachdem die Müdigkeit und physische Leibesconstitution der Schlafenden verschieden ist. Je ruhiger man schläft,

je

je weniger man darin unterbrochen wird, desto kürzer kommt dem Schlafenden die Zeit vor. Da er sich keiner Aufeinanderfolge von Vorstellungen und Wahrnehmungen, nach welcher alle Dauer gemessen wird, in diesem Zustande bewusst ist; so fehlt ihm auch der gewöhnliche Maasstab, die verflossene Zeit und Dauer des Schlafes zu bestimmen. Es wäre möglich, dass uns verschlafne Jahrhunderte wie Stunden vorkommen könnten.

Eine scharfsinnige Untersuchung über den Schlaf und das Träumen findet man in M. Wagners Beiträgen zur philos. Anthropol. Th. I. S. 204 ff, besonders über die Ursache des Schlafes S. 219 ff.

§. 139.

In den Zustand des leisen Schlafes fallen meistentheils die Träume, die ein unterbrochener Schlaf sind und entweder in die Zeit des Schlummers fallen ehe noch der tiefe Schlaf eintritt, oder meistentheils dann eintreten, wenn die Organisation sich bereits durch den Schlaf erholt und erquickt hat. Bei gesunden Menschen ist der Traum eine Wirkung der wieder hergestellten organischen Kraft, und der innern thätigen Einbildungskraft, welche die ehemaligen Vorstellungen einzeln hervorruft, dieselben theils nach den Gesetzen der Association, theils zufälligerweise verbindet, und sie uns als wirkliche Wahrnehmungen und Anschauungen aufstellt. Doch ist der Traum keinesweges eine nothwendige und allgemeine Folge des Schlafes, da es Menschen von lebhafter Einbildungskraft giebt, die nie oder höchst selten träumen. Geschieht aber das Erwachen aus dem Schlafe unmittelbar, ohne durch das Medium des Traumes, so können äussere und innere Reize, z. B. der Drang des Blutes gegen das Gehirn, starke Eindrücke

auf

auf die Sinnesorgane, heftiger Schmerz und dergleichen dies bewirken.

§. 140.

Die Ursachen der Träume aber können physische und geistige sein. Zu den a) äussern physischen Ursachen der Träume rechnet man alle äussere Reize der Sinne, die bald stärker, bald schwächer, bald vorübergehend, bald anhaltend sind, und in dieser Hinsicht die Traumvorstellungen verschiedentlich verändern und modificiren. Auf die Sinnesorgane geschehen nun während des Schlafes verschiedne Eindrücke. Diese veranlassen bestimmte Vorstellungen und Empfindungen, welche selten auf den Gegenstand, der sie hervorbrachte, bezogen werden. Die thätige Einbildungskraft bemächtigt sich derselben, und verbindet sie theils nach dem Gesetze der Causalität, theils nach dem Gesetze der Gleichzeitigkeit und Aehnlichkeit mit dem bereits vorhandenen Vorrathe ihrer Vorstellungen. Sie bildet dieselben dann weiter aus, und nach dem Grade ihrer Stärke und Ordnung kommt auch in diese Bilder entweder ein gewisser Zusammenhang oder Unregelmässigkeit, Verworrenheit und Lükken. Beschäftigt sich aber die Einbildungskraft mit verworrenen und unzusammenhängenden Bildern, so können auch die Träume, die durch sie hervorgebracht werden, wohl nicht von anderer Beschaffenheit sein, als ihre eigenen Bilder. — Unter den b) innern physischen Ursachen der Träume versteht man die Vorstellungen, welche in dem Innern der menschlichen Organisation vor sich gehen. Heftige Bewegungen der Säfte, Anhäufung derselben in irgend einem Theile, jeder starke Reiz, jede unnatürliche Spannung, jeder innere Schmerz und dergleichen, veranlassen mannigfaltig verschiedene Träume. Unverdau-

lich-

lichkeit, Fieberanfälle, Krankheiten und dergleichen gehören hieher. — Die c) geistigen Ursachen der Träume lassen sich aber auf das Bestreben der Einbildungskraft, neue Bilder und neue Verbindungen der Vorstellungen hervorzubringen, zurück führen. Je mehr die Sinne ruhen, je weniger und schwächer das Gemüth von aussen afficirt wird, desto freier ist das Spiel der Einbildungskraft. Je grösser der Vorrath der, im Gedächtniss niedergelegten, Bilder, je lebhafter und reizbarer das Nervensystem ist, je geläufiger uns gewisse Vorstellungen geworden sind, um so auffallender und kühner sind die Verbindungen derselben. Die wenigen Eindrücke von aussen und innen müssen sich an die übrigen Traumvorstellungen anschliessen. Die meisten Träume gleichen unausgeführten Gemälden, wo ein Zug in den andern greift, und mehrere Gegenstände durch einander geworfen werden. Gewöhnlich führt aber die Einbildungskraft die Reihe von Vorstellungen, mit denen sie sich wachend beschäftigte, im Traume weiter fort, oder überläst sich denen, welche besonders ihr Interesse erregt haben, z. B. philosophische Untersuchungen, Leidenschaften. Da nun in den Träumen die practische Vernunft, als das Vermögen der moralischen Gesetze, schweigt; die Reminiscenz der ehemaligen Grundsätze meistens unrichtig, und die Urtheilskraft, in so fern sie sich durch die Subsumtion der Handlungen unter das Sittengesetz äussert, gewöhnlich unthätig bleibt; so läst es sich daraus einigermassen begreiflich machen, warum wir während des Träumens gegen die moralischen Ueberzeugungen, die wir wachend haben, denken, sprechen und handeln können. — Das häufige Vergessen der Träume hat aber seinen Grund darin, weil die Traumvorstellungen mit der grösten Schnelligkeit auf einander folgen, und die Seele nicht

so beschäftigen, daſs sie sich dem Gedächtniſs tief genug einprägen können.

Unter den psychologischen Untersuchungen über die Wirkungen des menschlichen Gemüths und seines Verhältnisses zur Organisation werden Schlaf und Traum immer am wenigsten aufgeklärt werden können. Der Streit über bewuſstlose Vorstellungen scheint nicht sowohl in der Sache selbst, als in dem verschiednen Gebrauche gewisser Ausdrücke seinen Grund zu haben.

§. 141.

Die Vortheile der Träume können den Körper oder die Seele, oder auch beide zugleich betreffen. In Rücksicht 1) auf den Körper scheinen sie darin zu bestehen, a) daſs sie die Organe wecken, die Absonderung der Säfte, welche mit der Gesundheit des Körpers zusammenhängt, befördern, den Kreislauf derselben beschleunigen und überhaupt die thierische Maschine vor einem gänzlichen Stillstand, an welchen der tiefe Schlaf grenzt, bewahren; b) daſs sie die gesunde oder kranke Beschaffenheit des Körpers ankündigen, indem gewöhnlich den meisten Krankheiten, deren Stoff sich allmählig im Körper sammlet, schwere, unangenehme und mit besondern Modificationen verbundne Träume, welche eben ihren Grund in der kränklichen Beschaffenheit des Körpers haben, vorher gehen. 2) In Rücksicht auf die Seele scheinen diese Vortheile auf folgenden Momenten zu beruhen: a) daſs viele Träume dem Erwachenden Vergnügen gewähren; b) daſs die Uebung der Seele im Denken, Urtheilen und Empfinden fortdauert: c) daſs das Gemüth zu den Ereignissen des wirklichen Lebens dadurch vorbereitet werden kann; d) daſs oft manche Mittelglieder zwischen heterogenen Begriffen aufgefunden, diese Begriffe sich

also

alſo näher gebracht werden, wodurch nothwendig der Kreis menſchlicher Erkenntniſſe erweitert wird. 3) In Rückſicht auf Körper und Seele zugleich. Es iſt bekannt, daſs Perſonen, welche ſich anhaltend mit den nehmlichen Gegenſtänden beſchäftigen, und im wirklichen Leben an Geſchäfte gebunden ſind, die Geiſt und Körper darniederdrücken, Zerſtreuung und Erhohlung und eine Veränderung der Ideenreihen bedürfen, wenn ihre Kräfte nicht ganz erliegen ſollen. Der Traum iſt daher wohlthätig für ſie, indem er ſie zu einer andern Gedankenfolge hinleitet, und durch das Spiel ſeiner Bilder neue Hoffnungen durch neue Vorſtellungen in ihnen veranlaſst, ſo daſs er ihre Kräfte erneuert und erhöht.

§. 142.

Da aber der Traum blos ein Erzeugniſs der ſich ſelbſt überlaſſenen und mehr oder minder thätigen Einbildungskraft iſt, die ſich während des Schlafes der Leitung der obern Seelenkräfte, beſonders der Vernunft, faſt ganz entzieht, ſo kann ſchon aus der Quelle der Träume für ihren *Gehalt* nichts gefolgert werden. Uebrigens iſt auch der Menſch nicht an die Einbildungskraft ſondern an die Vernunft gewieſen, um über die Zukunft nach der Analogie der Gegenwart nachzudenken. Die meiſten ſeinſollenden Vorherſehungsträume ſind aber auch gröſstentheils erſt hinterher erzählt oder nach der wirklichen Begebenheit modificirt worden. Uebrigens kann eine gewiſſe Analogie zwiſchen dem Traum und der Erſcheinung des wirklichen Lebens leicht erkläret werden, wenn man bedenkt, daſs die Einbildungskraft den Stoff zu den Träumen gewöhnlich aus den Ereigniſſen und Erfahrungen, die ihr am nächſten liegen, und aus den Vorſtellungen entlehnt, mit denen ſie ſich einige Zeit am

meiſten beſchäftigt hatte; ſie zeichnet daher den Erfolg der gegenwärtigen Begebenheiten oder den Eintritt einer neuen ihren Wünſchen angemeſſen oder nicht; je nachdem die Wirkung des Nervengeiſtes auf ſie, und die ganze Stimmung des Körpers lebhaft und froh oder ſchwach und traurig iſt. Daſs nun dieſe zufällige Zuſammenſtellung von Bildern zum Theile mit den künftigen Ereigniſſen in der Erſcheinungswelt zuſammentreffen kann, iſt nicht ohnmöglich, aber eben ſo zufällig als die Zuſammenſtellung der Bilder des Traumes ſelbſt war. Uebrigens darf man nur die groſse Anzahl nicht erfüllter Träume mit denen zuſammenhalten, wo eine gewiſſe Analogie ſich vorzufinden ſcheint, um gegen die Wahrheit der letztern mistrauiſch zu werden. Auch würde gewiſs, wenn Mittheilung und Offenbarung höherer Kentniſſe und Wahrheiten den Menſchen, auſſerhalb der geſetzmäſsigen Wirkſamkeit ihrer Vermögen und Kräfte, möglich wäre, dieſelbe nicht an die untergeordnete Einbildungskraft und an den unſichern, ſo vielen Deutungen fähigen, Traum gebunden ſein. — Was aber noch mehr die Vorherſehungsträume verdächtig macht, iſt, daſs ſie gewöhnlich nur bei den niedern Volksklaſſen, oder bei ungebildeten ſchwärmeriſchen und an gewiſſen Vorurtheilen hängenden Menſchen ſtatt finden, deren höhere Geiſteskräfte entweder gar nicht vollſtändig und geſetzmäſsig entwickelt, oder frühzeitig ſchon durch die Wirkſamkeit der niedern Kräfte in der weitern Entwickelung aufgehalten worden ſind. Nur Schwärmer, ungebildete oder fehlerhaft gebildete Menſchen, die von keinen feſten Grundſätzen der Philoſophie ausgehen, können in den Combinationen des Traumes Zweckmäſsigkeit und Zuſammenhang mit dem wirklichen Leben finden; das kleinliche Zuſammenhalten gewiſſer ähnlicher Bilder der Einbildungs-

kraft

kraft zeigt von Armuth des Geistes, von fehlerhafter Erziehung und früh eingesognen Vorurtheilen, von Schwäche des Verstandes, von regelloser Phantasie und von niedrigen Begriffen über Gottheit, menschliche Bestimmung und Freiheit des Willens. Für einen Menschen, der nicht an Träume glaubt und sich nach Erscheinungen und Vorbedeutungen in denselben sehnt, ist auch kein Traum ominös und bedeutend.

§. 143.

Die merkwürdigste Erscheinung am schlafenden Menschen ist das Nachtwandeln; ein Phänomen, das nicht blos aus der Verdunklung des thierischen Bewußtseins (von unserm äußsern Zustande), auch nicht blos aus der verstärkten Lebhaftigkeit des Traumes erklärt werden kann. Wahrscheinlich hat die letztere einen bedeutenden Antheil daran; aber das Nachtwandeln scheint doch erst bei einer gewissen vorübergehenden Erschütterung des Seelenorgans einzutreten, wodurch sich eine gewisse eigenthümliche Wirksamkeit, von demselben aus, den äußsern Theilen der Organisation mittheilt, wornach sich der Körper bewegt. Da die Nachtwandler beim Aufwachen sich ihrer Handlungen nicht erinnern können, so scheint das Bewußtsein für diese Zeit ganz verdunkelt und betäubt zu sein, und überhaupt die Ursache der Erscheinung in einer noch unbekannten Beschaffenheit des menschlichen Körpers zu liegen, zu der aber Temperament, Hang zu starken Affecten, großse Lebhaftigkeit der Einbildungskraft und eine widernatürliche Beschaffenheit des Blutes, wodurch die Wirksamkeit des Nervengeistes bestimmt wird, viel beizutragen scheinen.

§. 144.

Zu den Krankheiten der Seele, die durch die unterbrochne harmonische Wechselwir-

kung der Organisation und des Gemüths auf einander, hervorgebracht werden, gehört zuerst der *Wahnsinn* oder die *Verrückung*. Durch eine Zerrüttung, deren letzte Gründe freilich nicht innerhalb des Kreises der empirischen Erkenntniss liegen, wird die Wirksamkeit des geistigen Seelenorgans in Unordnung gesetzt und seine gesetzmässige Wirkung auf den Nervengeist unterbrochen. Durch diese Zerrüttung der Werkzeuge der Vorstellung im Gehirn wird aber keinesweges die Substanz des Seelenorgans gänzlich zerstört, denn die Verletzung kann wahrscheinlich nicht das geistige Seelenorgan selbst treffen, sondern besteht blos in der aufgehobnen regelmässigen Einwirkung desselben auf das thierische Seelenorgan. Daher können denn freilich der Seele keine richtigen Vorstellungen von den Gegenständen zugeführt werden, da der Eindruck von aussen, nicht gehörig in das Seelenorgan eingeht, eben weil seine gesetzmässige Verbindung mit dem Nervengeiste unterbrochen worden ist. Die Grösse des Antheils und das Uebergewicht gewisser Bilder der Einbildungskraft, fixer Ideen, und unbefriedigter Leidenschaften an solch einer Zerrüttung läfst sich nicht immer genau bestimmen, da der Ausbruch des Wahnsinns wahrscheinlich schon lange vorbereitet wurde. Da aber durch den Wahnsinn der Gebrauch der Vernunft sehr vermindert und ihre harmonische Verbindung mit den übrigen Vermögen und Kräften des Gemüths aufgehoben wird, so ist auch gewöhnlich ein sehr verminderter Grad des Bewustseins der Persönlichkeit und oftmals die gänzliche Erlöschung desselben damit verbunden, besonders wenn der Wahnsinn denjenigen Grad erreicht, den wir Raserei nennen.

§. 145.

§. 145.

Die harmonische und gesetzmäſsige Wechselwirkung der Organisation und des Gemüths auf einander, wird aber auch in dem Zustande der **Melancholie** unterbrochen, an welchem die gestörte freie Wirksamkeit des Nervengeistes (ein verdicktes Blut) und eine zerrüttete und ungeordnete Einbildungskraft gewöhnlich gleich starken Antheil haben. Die Melancholie ist eine stille Schwermuth, die sich gewöhnlich mit gewissen Lieblingsvorstellungen beschäftigt, und nach und nach in Wahnsinn ausarten und endlich in Raserei übergehen kann. Die kränkliche Beschaffenheit des Körpers, das Misverhältniſs zwischen den edlern und unedlern Theilen der Organisation, (dem Nervengeiste und den Werkzeugen der Bewegung) unbefriedigte Leidenschaften und dergleichen können zu diesem Zustande, der aus einer Verstimmung des Einflusses der Organisation auf das Gemüth resultirt, sehr viel beitragen.

Ueber diese Zustände verdient verglichen zu werden, J. B. **Erhards Versuch über die Narrheit und ihre ersten Anfänge**, in M. **Wagners Beitr. zur phil. Anthrop.** Th. I. S. 100 ff.

§. 146.

Von Wahnsinn und Melancholie ist aber der **Blödsinn** verschieden; eine Erscheinung, die theils aus der natürlichen Schwäche des Verstandes und also aus der geringen Masse geistiger Kraft und Thätigkeit; theils aus dem Misverhältnisse und der Ueberlegenheit der organischen Kraft über die geistige erklärt werden kann. Der Nervengeist wird, durch die stärkere Wirksamkeit der organischen Masse verhindert, das wohlthätige Gleichgewicht und die harmonische Wechselwirkung zwischen der Organisation und dem Gemüth hervorzubringen.

 §. 147.

§. 147.

Diese psychologischen Erscheinungen, deren letzte Gründe in der Wechselwirkung der Organisation und des Gemüthes auf einander gesucht werden müssen; die wir aber eben deswegen nicht völlig aufzuklären vermögen, besonders da wir nicht das Verhältniss des Nervengeistes zu den beiden Theilen unsrer Natur genau bestimmen können; sind jederzeit mit zwecklosen Handlungen begleitet, zu denen der Kranke, wie durch einen innern Zwang, hingerissen wird. So sehr nun auch diese Personen, vielleicht durch ihr vorhergehendes Leben, zu diesem traurigen Zustande beigetragen haben mögen; so können ihnen doch die Handlungen, die sie während desselben begehen, nicht zugerechnet werden. (Z. B. Feueranlegen, Selbstmord und dergleichen).

§. 148.

Da dieser traurige Zustand jederzeit eine Zerrüttung in gewissen Gehirnfibern voraussetzt, wodurch die Wirksamkeit der Seele vermittelst des Nervengeistes unterbrochen und eingeschränkt wird, so können auch nur im Allgemeinen gewisse Ursachen angegeben werden, die eine solche Zerrüttung bewirken konnten. Diese können theils physisch, theils moralisch sein, und sowohl in dem Genusse schädlicher Nahrungsmittel, in Verdorbenheit der körperlichen Säfte, in unmäſsigem Genusse hitziger Getränke, in heftigen Krankheiten und dergleichen bestehen, als auch ihren Grund haben in der vernachläſsigten Entwickelung der Vermögen und Kräfte des Gemüths, in einer übermäſsigen Befriedigung gewisser Leidenschaften, als z. B. der Wollust, der Rache, des Geizes, des Stolzes u. s. w., oder auch in Ueberspannung der Denk-

kraft,

kraft, und allzugrosser Anstrengung der Nerven und des Gedächtnisses.

§. 149.

Verschieden von diesen psychologischen Erscheinungen und Zuständen des Menschen sind der Enthusiasmus und die Begeisterung. Beide unterscheiden sich schon durch die Dauer von jenen; Wahnsinn und Melancholie sind gröſstentheils ein bleibender Zustand; Enthusiasmus und Begeisterung sind aber nur vorübergehend. Noch mehr unterscheiden sie sich von jenen in Rücksicht auf ihre Beschaffenheit und der mitwirkenden Gemüthskräfte. Beim Enthusiasmus scheinen Einbildungskraft und Vernunft gleich stark, und nur in einer mehr als gewöhnlichen Anstrengung zu sein, um vereint eine desto gröſsere Wirkung hervorzubringen. Aber eben weil dieser Zustand eine zu starke Anspannung der edelsten Kräfte voraussetzt, so kann er nicht lange anhalten.

§. 150.

Begeisterung ist der Zustand einer ungewöhnlich starken Empfindung, in welcher sich aber nichts vernunftwiedriges zeigt; doch ist für diesen Zeitpunct die Empfindung hervorstehend. Sie kann entstanden sein durch die Vorstellung des Wahren, Schönen und Guten; Begeisterung ist daher in dreifacher Hinsicht möglich. Der erhöhte Grad derselben ist das, was wir Entzückung oder Ekstase nennen.

§. 151.

Eine grosse Mannigfaltigkeit von Erscheinungen der Sinnenwelt und Wirkungen des Menschen lassen sich aber nicht anders erklären, als daſs wir diese Mannigfaltigkeit auf eine Einheit, d. h. auf einen

letzten zureichenden Grund, zurückführen, und, in wie fern diese Wirkungen gesetzmäfsig und nothwendig sind, dieser Charakter aber blos einem vernünftigen Wesen zukommen kann, die Bedingung dieser Erscheinungen und Wirkungen in dem gesetzmäfsigen Verhältnisse der Organisation zum Gemüthe aufsuchen. In wie fern nun beide, sowohl das Gemüth als die Organisation, thätig sein müssen, um eben diese Wirkungen hervorzubringen; in so fern unterscheiden sich diese Wirkungen, ihrem Grund und ihrer Bedingung nach, von den Gemüthsvermögen und den Gemüthskräften, von denen der Grund *allein* in dem Gemüthe gesucht werden darf, nur dafs die Wirkungen der Gemüthskräfte innerhalb der Erscheinungswelt angetroffen werden. Bei jenen Wirkungen reichen wir aber mit der Annahme dieses Grundes nicht aus, denn das Gemüth allein enthält nicht die Bedingung für dieselben, eben so wenig als die Organisation allein sie enthalten würde. Diese Wirkungen sind blos dadurch möglich, dafs eine solche Organisation und ein solches Gemüth aufs innigste verbunden sind, und dafs sich ihre gesetzmäfsige harmonische Verbindung wieder in gesetzmäfsigen und harmonischen Wirkungen zeigt. Die menschlichen *Fähigkeiten*, sind daher die Gründe und die Bedingungen der gesetzmäfsigen Wirkungen, die aus der Verbindung und dem wechselseitigen Einflufs der Organisation und des Gemüthes auf einander resultiren. An diesen Wirkungen haben, in Rücksicht auf die Gründe derselben, Organisation und Gemüth gleich starken Antheil und weder durch die erstere noch durch das andere allein würden diese Wirkungen erklärt werden können. Diese Wirkungen sind aber gesetzmäfsig, weil die Verbindung der Organi-

ganiſation und des Gemüthes zu Einem Ganzen, auf gewiſſen Geſetzen beruht und durch das Verhältniſs des Nervengeiſtes zu beiden vermittelt wird.

§. 152.

Diejenige Fähigkeit des Menſchen, die aus der innigen geſetzmäſsigen Verbindung einer menſchlichen Organiſation und des ihr einwohnenden Gemüthes reſultirt, und den Menſchen über das an ihn ſo nahe angrenzende Reich der Thierorganiſationen erhebt, iſt die Beſonnenheit. Ohne eben dieſe Organiſation dem Menſchen beizulegen, würde zwar in ſeinem Gemüthe ein Innbegriff von Vermögen und Kräften angetroffen werden; aber das charakteriſtiſche Merkmal, das ihn eben über die ganze Reihe der Geſchöpfe, an die er ſich doch durch ſeine Organiſation anſchlieſst, erhebt, konnte blos durch die Verbindung dieſer Organiſation mit dem Gemüthe möglich werden. Durch die Vereinigung beider erhält der Menſch alſo erſt Beſonnenheit. Nun kann er ſeinen Vorſtellungen Klarheit und Beſtimmtheit geben; nun darf er nicht wie das Thier gleichſam träumend ſein Daſein verleben, und bei unzuſammenhängenden, verworrenen Bildern ſtehen bleiben; ſeine, unter der Teleologie der Naturwelt ſtehende, Organiſation iſt ſo beſchaffen, daſs ſie ihm den Stoff zu Vorſtellungen geſetzmäſsig und ordnungsvoll zuführt, und ſein vorſtellendes Gemüth kann dieſen mannigfaltigen Stoff zur Einheit erheben, und die einzelnen Bilder zu einem Ganzen verbinden. Der Menſch hat alſo Beſonnenheit.

§. 153.

Durch die Verbindung der Organiſation und des Gemüthes zu einem Ganzen wird aber auch der Menſch fähig zu beobachten und nachzu-

denken. Ohne den durch die Organisation dem Vorstellungsvermögen zugeführten Stoff würde das Gemüth gleichsam leer sein, so aber liefert für die Beobachtung und das Nachdenken die Organisation den empirischen Stoff und für die Bearbeitung desselben bietet das Gemüth die reine, von aller Erfahrung unabhängige, Form dar. Organisation und Gemüth mussten also verbunden sein, wenn das Wesen, (dessen eigenthümlicher Charakter eben aus dieser Verbindung hervorgeht,) Beobachtungsfähigkeit besitzen sollte. Die Leichtigkeit oder Schwierigkeit derselben hängt aber von der harmonischen Wirksamkeit des Nervengeistes ab; da aber der Zustand des Nachdenkens und Beobachtens mit Anstrengung sowohl der organischen als der Gemüthskräfte verbunden ist, so kann die Ueberspannung dieser Anstrengung sowohl der Organisation als dem Gemüthe nachtheilig werden, in wie fern die freiere Wirksamkeit des Nervengeistes dadurch aufgehalten und seine Kraft vermindert werden kann. Der Mangel an Aufmerksamkeit von der einen, und der Hang zu tiefer und abstracter Speculation auf der andern Seite kann seinen Grund in der individuellen Beschaffenheit und in dem subjectiven Verhältnisse des Gemüths zur Organisation (mithin in der Wirksamkeit des Nervengeistes, der die Vereinigung beider vermittelt) haben, und durch Uebung erhöht, durch Nachlässigkeit und Stumpfheit vermindert werden.

§. 154.

Aus der Sprachfähigkeit des Menschen leuchtet aber wohl am meisten der gemeinschaftliche Antheil der Organisation und des Gemüthes hervor. Nothwendig konnte diese Fähigkeit nur nach und nach entwickelt und zu einer höhern Reife fortgebildet werden. Da alle Erkenntniss des Menschen mit

der

der Erfahrung anhebt, und jede Empfindung ihren eigenen Ton hat, so mußte auch vermittelst der, durch den sinnlichen Eindruck, hervorgebrachten Empfindung ein ihr ähnlicher Ton, ein ihr entsprechender Laut sich bilden. Dieser einfache Laut ward das Mittel zur Bezeichnung der gegenwärtigen, und die Wiederhohlung desselben, zur Bezeichnung der erneuerten Empfindung, das Mittel zur Bezeichnung einer vorigen bereits gehabten Empfindung. Die Verbindung dieser Laute und Töne, die die Organisation zur Bezeichnung ihrer Empfindungen äußert, gehört aber dem Gemüthe an, und die Entwickelung und Fortbildung der Sprache, die Verbindung der Töne zu Wörtern, und die geordnete Stellung der Wörter zur Bezeichnung ganzer Reihen von Vorstellungen konnte nur ein Product der selbstthätigen Wirksamkeit des Subjectes des Vorstellungsvermögens sein. So roh, sinnlich und unvollkommen also auch immer der Ursprung und Anfang der menschlichen Sprache gewesen sein mag, so war doch die Anlage dazu in der Verbindung der Organisation und des Gemüthes gemacht. Das Bedürfniß des Menschen, selbst in dem Stande der Roheit, seine Empfindungen durch Töne auszudrücken; die Nachahmung der Töne der Natur (z. B. des Donners); die nähere Verbindung der Menschen in der Gesellschaft; der erweiterte Kreis von Erfahrungen, Empfindungen, Begriffen, Kenntnissen und dergleichen; das Auffinden der Aehnlichkeit zwischen Gegenständen; die weitere Entwickelung der übrigen Anlagen des menschlichen Gemüthes; die Erfindung von Künsten; überhaupt aber das ununterbrochne Bestreben nach Fortschritt (der Drang nach Vervollkommnung in jeder Hinsicht); nöthigte den Menschen auch zur Fortbildung seiner Sprache, die freilich in ihrer spätern Reife und in ihren verflochtnen Combinatio-

nen

nen kaum den frühen, sinnlich- mangelhaften Anfang ahnen läfst. Späterhin haben Dichter und Philosophen sich bleibende Verdienste um die Erweiterung und Berichtigung der Sprache erworben, und wir können von der Reichhaltigkeit, Bestimmtheit, Energie und Vollkommenheit der Sprache mit Grund auf den höhern oder geringern Grad der Kultur eines Volkes schliefsen; denn so wie bei dem Individuum mit der fortschreitenden Reife seine Sprache sich veredelt, seine Ausdrücke bestimmter werden, und Fülle, Licht und Kraft in die Diction kommt, so führt auch das lebhaft gefühlte Bedürfnifs nach einer höhern wissenschaftlichen und moralischen Reife, das regelmäfsig geleitete Bestreben nach Mittheilung, auf die Fortbildung und Veredlung der Sprache bei ganzen Nationen. Noch mehr wurde die Gedankenmittheilung erhöht und erleichtert durch die Erfindung von Schriftzeichen, die jenen Begriffen entsprechen; daher mufste denn auch die Bilder- und Buchstabenschrift immer in dem Grade fortschreiten, in welchem die Sprache selbst vervollkommter wurde, da jene ganz von dieser abhängt.

Es würde unnöthig sein, nach den bereits aufgestellten historischen Momenten, die auf den rohen und unvollkommnen Anfang der Sprache hinführen, und nach den Gesetzen, an welche auch die Entwickelung der Sprahfähigkeit gebunden sein mufste, noch ein Wort über die unmittelbare Mittheilung der Sprache zu verlieren.

§. 155.

Aus der Verbindung der Organisation und des Gemüthes resultiren aber auch der *Scharfsinn* und der *Witz* als menschliche Fähigkeiten. Der Scharfsinn ist nehmlich die Fähigkeit des Menschen, die versteckten Verschiedenheiten, der Witz hingegen die Fähigkeit, die versteckten Aehnlichkeiten

ten

ten der Gegenſtände aufzufinden. Beiden verdanken wir bedeutende Erfindungen in Wiſſenſchaften und Künſten und eine beträchtliche Erweiterung des Kreiſes menſchlicher Kenntniſſe.

§. 156.

Auf den nehmlichen Bedingungen beruhet auch das, was man Talente nennt. Sie beſtehen in der harmoniſchen Wechſelwirkung des Gemüthes und der Organiſation auf einander; da nun der Nervengeiſt durch verſchiedne individuelle Umſtände verhindert werden kann, dieſe Harmonie zu einem höhern Grade hinaufzuführen, ſo nennen wir das wirklich vorhandne glückliche und harmoniſche Verhältniſs der gemeinſchaftlichen Wirkſamkeit des Gemüthes und der Organiſation, wo das eine durch das andre nicht beſchränkt noch aufgehalten wird, Talente, die ſich daher in der Fähigkeit zeigen, ſowohl die Functionen der Organiſation als des Gemüthes mit Leichtigkeit und gutem Erfolge zu realiſiren. Da nun bei mehreren Individuen dieſe harmoniſche Wirkung nicht getroffen wird, ſo können wir verhältniſsmäſsig auch nur denen Talente beilegen, bei denen der Nervengeiſt in einem höhern Grade wirkſam ſein kann, eben weil er weder durch organiſche noch durch geiſtige Verhältniſſe in ſeiner freiern Thätigkeit unterbrochen wird.

§. 157.

Dieſe harmoniſche Wirkung kann aber bei gewiſſen, beſonders glücklich organiſirten, Individuen einen hohen und ſeltnen Grad erreicht haben; die Geſchäfte der Organiſation und des Gemüthes können von einigen mit einer ungleich gröſsern Leichtigkeit als von an-

andern betrieben werden; dieſe höhere und freiere Wirkſamkeit kann ſich beſonders, in Beziehung auf gewiſſe Gegenſtände der Thätigkeit (in Künſten oder Wiſſenſchaften) zeigen; dieſe Fähigkeit oder dieſen höhern Grad der Talente nennen wir dann Genie. Dieſe Fähigkeit kann aber auch nach mehrern Graden und nach beſondern Beziehungen verſchieden ſein. Ueberhaupt ſind die Menſchen von Genie nicht eine eigne Gattung von Weſen; ſie beſitzen nur das, was jeder beſitzt, in einem höhern Grade, indem, durch individuelle Umſtände (die ſchon in der Zeugung ihren Grund haben können) die freiere Wirkſamkeit des Nervengeiſtes, auf Organiſation und Gemüth zugleich, hervorgebracht wurde. Gewöhnlich charakteriſirt ſich das Genie durch die beſondre Anhänglichkeit und durch das ausſchlieſsende Hinneigen zu irgend einem Gegenſtande, den es mit aller Wärme umſchlieſst, und beſonders mit ungeſchwächtem Intereſſe die practiſche Seite deſſelben aufzuſuchen und darzuſtellen ſucht, denn jedes wahre Genie (das nicht in ſeiner Reife aufgehalten, oder in ſeiner Bildung misgeleitet wurde) hat einen natürlichen Hang zu dem Moraliſchen. Ein höherer Grad des Genies findet aber dann ſtatt, wenn es mehrere Fächer und Gegenſtände mit gleicher Kraft und Wärme umſchlieſst, und in denſelben gleich groſs iſt. Univerſalgenie *würde* endlich dasjenige ſein, dem alle Wiſſenſchaften gleich wären, der in allen gleich ſtark und erfinderiſch wäre. Ohne Bereicherung und Fortbildung wird nie ein Genie ſeinen Lieblingsgegenſtand verlaſſen. In ihnen bewundern wir daher die Lieblinge der Natur, die ſie mit ihren beſten Anlagen und Gaben ausſtattete, und ihre Wirkſamkeit dadurch ſo ſehr erleichterte. — Im Ganzen beſtehen alſo Talente und Genie in einer höhern Modification von Fähigkeiten,

die

die alle Menſchen beſitzen, nur daſs dieſe Modificationen durch individuelle Verhältniſſe erhöhet und näher beſtimmt werden. Alle reſultiren zuletzt aus der mehr oder minder freien Wirkſamkeit des Nervengeiſtes und beruhen auf der harmoniſchen Verbindung und Wechſelwirkung der Organiſation und des Gemüthes auf einander, als auf der letzten Bedingung und dem zureichenden, nothwendigen Grunde aller menſchlichen Fähigkeiten.

§. 158.

Die herrſchende individuelle Stimmung des Menſchen, die aus dem begründeten und feſtſtehenden Verhältniſſe der Organiſation zu dem Gemüthe reſultirt, nennen wir Temperament. Organiſation und Gemüth haben beide gemeinſchaftlichen und gleichen Antheil an derſelben, und ſeine mannigfaltigen Modificationen, die wie die Strahlenbrechungen des Lichtes verſchieden ſind, hängen nothwendig von der durch mannigfaltige Umſtände beſtimmten und näher modificirten Einwirkung des Nervengeiſtes auf die Organiſation ſowohl, als auf das Gemüth ab.

Die nähere Claſſification derſelben gehört in die eigentliche Anthropologie; nur muſs angemerkt werden, daſs Temperament und Charakter *weſentlich* verſchieden ſind, ohngeachtet ſie einem Individuum angehören; jenes reſultirt aus der Verbindung der Organiſation und des Gemüthes; dieſer gehört der Thatkraft an, in wiefern der menſchliche Wille, der dem Begehrungsvermögen zugehört und zwiſchen dem uneigennützigen und eigennützigen Triebe (zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit) mitten inne ſteht, ſich bei ſeinen Wirkungen gleich bleibt, und einer gewiſſen feſten Norm, die er ſich ſelbſt geſetzmäſsig vorſchreibt, ununterbrochen folgt.

§. 159.

So wenig wir auch den Grund und die Art der Verbindung der Organiſation und des Gemüths zu der Totalität eines irrdiſchen Lebens einſehen und aufſtellen können, ſo ſind wir doch genöthigt, die Wechſelwirkung und Gemeinſchaft zwiſchen beiden als real und nothwendig anzunehmen. Dieſe Gemeinſchaft aber iſt nothwendig; denn in unſrer Erfahrung kommt keine geiſtige Wirkung vor, die nicht mit körperlichen Erſcheinungen überhaupt, und mit Erſcheinungen unſrer Organiſation insbeſondre — als Urſache und Wirkung näher oder entfernter zuſammenhinge. Wir wiſſen daher von keiner andern Art des Daſeins und Wirkens des Gemüths, als von derjenigen, die mit der Organiſation zuſammenhängt; von keinen geiſtigen Erſcheinungen, die von körperlichen unabhängig wären und von denen nicht wieder andre körperliche Erſcheinungen abhingen. Die reale Möglichkeit eines von dem Daſein der Materie überhaupt, und insbeſondre von der menſchlichen Organiſation trennbaren, geiſtigen Daſeins und Wirkens iſt uns unbekannt.

§. 160.

Wir erfahren daher nur ſo lange Wirkungen des Gemüthes, als die gegenwärtige Organiſation mit dem Gemüthe in Verbindung ſteht. Mit der Auflöſung dieſer Verbindung im Tode hört wenigſtens alle Aufnahme von Vorſtellungen nach den Geſetzen auf, die aus der gegenwärtigen Verbindung des Gemüthes und der Organiſation reſultiren. Wenn nun unſre Erfahrung den Kreis alles an und für ſich Wirklichen und Möglichen umſchlöſse; ſo würden auch alle Wirkungen des Gemüths, alles Vorſtellen, Fühlen und Begehren, mit dem Organism zerſtört werden.

Da wir aber keinesweges die Bedingung der Verbindung der beiden Theile unſrer Natur zu einem Ganzen kennen; da dieſe nicht innerhalb der Erfahrung erſcheint; ſo kann auch die Grenze unſrer Erfahrung nicht die Grenze der Wirkſamkeit des Gemüthes ſein, wenn ſchon dieſe Wirkſamkeit an eine, das Gemüth begleitende, Organiſation gebunden iſt. Und für die Mittheilung eines neuen Organs, und für die Unzerſtörbarkeit des geiſtigen Seelenorgans ſcheinen ſchon die palingenetiſchen Geſetze der Organiſation, und die völlige Unbekanntſchaft des Menſchen mit dem innern Weſen des Nervengeiſtes und mit der letzten überſinnlichen Bedingung ſeiner Wirkungen zu ſprechen. Die Grenze der Erfahrung iſt alſo nicht die letzte Grenze, die die Natur dem Menſchen vorgezeichnet hat, und das Unerkennbare und Ueberſinnliche ſchon deswegen nicht unmöglich, weil die menſchliche Vernunft bereits ſchon hier der überſinnlichen Welt zugehört und für die Erſcheinungen der Organiſationen in ſich die Formen (Raum und Zeit) enthält, die durch keine ſinnliche Wahrnehmung, mithin durch keine Erfahrung, hervorgebracht werden konnten.

§. 161.

Die Organiſation, aus deren Verbindung mit dem Gemüthe die menſchlichen Fähigkeiten reſultirten, ſteht aber auch in gewiſſen Verhältniſſen und Beziehungen zu den Vermögen des Gemüthes, die an ſich die Bedingung alles deſſen ſind, was das Gemüth aufnehmen (leiden) oder wirken ſoll. Dieſe Vermögen ſind, in wie fern ſie dieſe Bedingungen enthalten, a priori in dem Gemüthe und von aller Erfahrung unabhängig; wegen der Verbindung des Gemüthes aber mit der Organiſation zu der Totalität eines irrdiſchen Lebens muſs eine gewiſſe Beziehung der letztern auf ſie

ſtatt finden. Da nun allen Vermögen des Gemüths das Vorſtellungsvermögen überhaupt zum Grunde liegt, ſo muſs das Verhältniſs der Organiſation zu demſelben beſonders gewürdigt werden.

§. 162.

Dieſe Beziehung und dieſes Verhältniſs der Organiſation auf das Vorſtellungsvermögen beruht nun auf folgenden Momenten: 1) der Gebrauch des Vorſtellungsvermögens iſt ſeiner Möglichkeit, der Art und dem Grade nach, an die Beſchaffenheit und den Zuſtand der menſchlichen Organiſation gebunden; 2) dieſe iſt der Grundſtoff aller unſrer Vorſtellungen, der erſte Reiz aller Wirkſamkeit des Gemüthes; 3) ſie iſt derjenige Stoff, vermittelſt deſſen alle andre Gegenſtände unſerm Vorſtellungsvermögen Stoff zuführen; mithin die weſentliche Bedingung der Möglichkeit alles Stoffes zu menſchlichen Vorſtellungen; 4) alle andre Stoffe, welche durch die Organiſation vermittelt und dem Gemüthe zugeführt werden, nehmen alſo an der Natur des körperlichen Stoffes Antheil; folglich werden durch die Organiſation alle Vorſtellungen unmittelbarer oder mittelbarer und entfernter Weiſe, ihrem Stoffe und Entſtehen nach, beſtimmt.

§. 163.

Wir bekommen unaufhörlich Stoff zu Vorſtellungen von und durch die Organiſation; eben ſo werden wir durch ſie unaufhörlich zu Thätigkeiten des Vorſtellungsvermögens gereizt. Aber dieſe Perceptionen und Regungen ſind und werden nicht immer Vorſtellungen; ſie ſind vielmehr anfangs ganz und gar bewuſtſeinlos. Allmählig entſteht eine dunkle Vorſtellung, d. h. eine Vorſtellung, ohne daſs wir Subject und Object beſonders unterſcheiden; ſie wird klar,

d.

d. h. wir unterſcheiden Organiſation und Gemüth (als vorſtellendes Subject); ſie gelangt endlich zur Deutlichkeit, wenn wir den mannigfaltigen Inhalt der Vorſtellung von der Organiſation, uns beſonders vorſtellen.

§. 164.

Verhältniſs der Organiſation zu dem Gefühlsvermögen. Wenn die erſten Grundſtoffe zu allen unſern Vorſtellungen, wenn die Reize zu aller geiſtigen Thätigkeit in der Organiſation liegen; wenn ferner von der Art und dem Fortgange der Wirkſamkeit unſers Geiſtes das Daſein und die Beſchaffenheit unſrer Gefühle abhängt, und dieſe wiederum durch reizenden Stoff beſtimmt wird; ſo liegen die entferntern Gründe aller Luſt und aller Unluſt in der Organiſation, und alle Gefühle reſultiren, in dieſer Hinſicht, aus ihr.

§. 165.

Eindrücke auf unſre Organiſation ſind α) unmittelbare Quellen der Luſt, 1) wenn ſie die Wirkſamkeit der Organiſation beleben, ohne ſie zu zerſtören, und ohne eine merkliche Disharmonie in der Wirkſamkeit derſelben hervorzubringen; 2) wenn ſie das geſtörte Gleichgewicht und die unterbrochene Harmonie wieder herſtellen. β) Unmittelbare Quellen der Unluſt, 1) wenn ſie die Organiſation nicht hinreichend beleben; 2) wenn ſie dieſelbe zu heftig erſchüttern, und ihre Reizbarkeit und Empfindungsfähigkeit ſchwächen, abſtumpfen oder gar zerſtören. — Andre Gefühle ſind aber mittelbar von der Organiſation abhängig, indem ſie aus Thätigkeiten und Zuſtänden des Gemüthes entſtehen, welche nur unter Vorausſetzung der körperlichen, äuſsern Gefühle möglich ſind; ſie ſind ebenfalls Gefühle der Luſt und

Unlust, in wie fern nehmlich durch sie die Wirksamkeit des Gemüthes gehindert oder befördert wird. Sie äufsern sich bei dem freien oder gestörten Gebrauche der Einbildungskraft, des Verstandes, (in wie fern gewisse Gefühle aus der Bildung der Begriffe und Erwerbung der Kenntnisse von äufsern Gegenständen, mithin aus der beförderten oder gehinderten Thätigkeit des Verstandes an äufsern Dingen, entspringen;) und der Vernunft (in wie fern die Wirksamkeit derselben durch äufsere Gegenstände geweckt wird; z. B. bei dem Erhabnen.)

§. 166.

Mit den Gefühlen ist, — als Ursache und als Wirkung, — eine gewisse Wirksamkeit des Gemüths verbunden, die, nach dem Verhältnisse ihrer Stärke, gröfser oder geringer, nach dem Verhältnisse ihrer Beschaffenheit, belebend oder schwächend, harmonisch oder disharmonisch ist. Diese Wirksamkeit des Gemüths theilt sich der Organisation mit; daher sind mit jedem Gefühle gewisse Veränderungen im Körper verbunden; diese Veränderungen beabsichtigen aber Erhaltung und Vermehrung der Ursache des körperlichen Wohlseins, oder wenn das Gefühl unangenehm ist, die Entfernung oder Schwächung der Ursache des Schmerzes. Die Wirkung selbst endet sich bald in der Organisation, als eine innere Bewegung; bald geht sie aus ihr heraus, als äufsere Bewegung.

§. 167.

Das Verhältnifs der Organisation zum Begehrungsvermögen wird schon daraus erwiesen, weil das Begehrungsvermögen von der Wirksamkeit des Vorstellungs- und Gefühlsvermögens, und diese wieder auf mehr als eine Art von dem Körper abhän-

hängen. In wie fern wir aber den Stoff zu allen unsern Vorstellungen — näher oder entfernter — durch die Organisation, und angemessen der Beschaffenheit und den Veränderungen derselben, erhalten, und in wie fern alle unsre Begierden sich auf Vorstellungen, oder doch auf eine gewisse Wirksamkeit des Vorstellungsvermögens beziehen; in so fern beziehen sich auch alle unsre Begierden zugleich auf die Organisation. Denn durch jede Begierde wird in derselben eine Veränderung hervorgebracht, welche den Aeusserungen des Vorstellungsvermögens entweder hinderlich oder beförderlich ist, und daher begehrt oder verabscheut wird.

§. 168.

Das Verhältniss der Begierden zur Organisation wird aber wieder verschiedentlich modificirt, und beruht zunächst auf folgenden Momenten: 1) Von einigen Begierden ist die Organisation und ein gewisser Zustand, eine innere Veränderung derselben, der unmittelbare Grund und der unmittelbare Gegenstand; thierische Begierden (z. B. Trieb nach Nahrung, nach Reizen, nach Bewegung, nach Fortpflanzung u. s. w. und die damit verbundne Verabscheuung des entgegengesetzten), durch sie sucht der Mensch den Zustand und das Verhältniss der Organisation zu dem Gemüthe zu erhalten oder wieder herzustellen, wovon die harmonische Wirksamkeit des letztern abhängt. 2) Andre Begierden beziehen sich auf Gegenstände der Sinnenwelt, die unsre Organisation afficiren und also einen gewissen Zustand in derselben hervorbringen können; äussere sinnliche Begierden. 3) Wieder andre entspringen geistig, und haben zuerst ein geistiges Object, treten aber mit körperlichen Trieben in Verbindung; geistig bewirkte körperliche

liche Triebe. (Der Körper mischt sich in alle noch so reine Triebe und modificirt sie, oder richtiger: die geistige Begierde bringt eine gewisse Stimmung in der Organisation hervor, wodurch der thierische Trieb aufgeregt wird. So entstehen aus Trieben platonischer Liebe nach geistiger Vereinigung, Triebe der körperlichen Geschlechtslust.) 4) Andre entspringen zwar zuerst aus dem Körper, erhalten aber eine bestimmtere Richtung auf ein geistiges Object; körperlich erregte geistige Triebe. (Die thierische Begierde wird durch einen schönen Gegenstand erregt; das Anschauen des Schönen veranlaſst aber geistige Triebe nach Verbindung mit dem Gegenstande, z. B. durch Freundschaft, und reine Liebe.)

§. 169.

Diese Ansicht gewährt uns also der Mensch nach dem sinnlichen Theile seiner Natur. Die menschliche Organisation, in der sich alle niedere Triebe zu einer auſserordentlichen Feinheit, Bestimmtheit und Gesetzmäſsigkeit hinaufgeläutert haben, steht mit dem einwohnenden Gemüthe, für das gegenwärtige Leben, in der innigsten, unzertrennlichsten Verbindung. Daher muſs die Kenntniſs der Gesetze, auf denen ihre Wirksamkeit beruht, und an welche mithin auch die Thätigkeit des Gemüths, in wie fern sie durch die Organisation erscheint, gebunden ist, vorausgegangen sein; wenn wir die Functionen des Gemüths gehörig würdigen wollen. Ohne die richtige Ansicht des Verhältnisses der Organisation zum Gemüthe würden wir immer nur einen Theil, freilich den vorzüglichern und edlern, nach seinen Vermögen und Kräften näher kennen lernen; da aber der Stoff seiner Vorstellungen, und die Erscheinung der Wirksamkeit seiner Kräfte blos durch die Organisation

tion möglich ist, so darf auch in der Philosophie, die den Menschen nach seinen gesammten Anlagen würdigt und darstellt, das nicht getrennt werden, was durch das Factum des Lebens die Natur selbst aufs innigste zu einem Ganzen verbunden hat, und worauf das Bewufstsein, mit unverkennbarer Tendenz, hinführt. Diese Aussagen des Bewufstseins darzustellen, den Antheil der sinnlichen Anlagen und Kräfte von dem Antheile der übersinnlichen zu sondern, und den Menschen, unter dem Einflusse und der glücklichen Mischung beider, als ein in der Sinnenwelt erscheinendes und wirkendes Wesen darzustellen, ist das Geschäft der empirischen Psychologie.

§. 170.

Pragmatische Litteratur dieser Wissenschaft:

Vorbereitend waren die Schriften von Wolf, Condillac, Bonnet, Helvetius, Locke, Hume und andern. In neuern Zeiten ist sie besonders angebauet worden durch

J. N. Tetens, *philosoph. Versuche üb. die menschl. Natur und ihre Entwickelung.* (Lpzg. 1777.) 2 Bde.

K. F. v. Irwing, *Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen.* (Berlin.) 4 Bände.

D. Tiedemann, *Untersuchungen über den Menschen.* (Leipzig.) 3 Theile.

J. G. Steeb, *über den Menschen nach den hauptsächlichsten Anlagen in seiner Natur.* (Tüb.) 3 Thle.

C. Meiners, *Grundrifs der Seelenlehre.* (Lemgo 1786.)

J. F. Abel, *Einleitung in die Seelenlehre.* (Stuttg 1786.)

J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.* (Riga 1785.) Hierher gehören besonders die *beiden ersten* Theile.

J. Stuve, *Lehrbuch der Kenntnifs des Menschen.* (Braunschweig 1790.)

E. Platner, neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise. (Leipzig 1790) ister Theil.
M. Herz, Versuch über den Schwindel. (Berlin 1791)
C. D Voss, Grundriss einer vorbereitenden Anthropologie. (Halle 1791.)
J. C. G. Schaumann, Psyche oder Unterhaltungen über die Seele. (Halle 1791.) 2 Theile.
C. C. E. Schmid, empirische Psychologie. (Jena 1791.) ister Theil. Davon erschien 1796 eine ganz umgearbeitete Auflage.
G. L. Jakob, Grundriss der Erfahrungsseelenlehre. (Halle 1791.) Davon erschien 1795 eine zweite ganz umgearbeitete Ausgabe.

Beide Schriften verdienen, nebst dem Werke von Ith die Sensation, die sie erregt haben, obgleich die erstere mehr den theologischen, die zweite den physiologischen Gang der Untersuchungen einschlägt.

D. Stewart, Anfangsgründe der Philosophie über die menschl. Seele. 2 Theile übers. von *Lange.* (Berlin 1794.)
J. G. Leidenfrost, Confessio quid putet per experientiam didicisse de mente humana. (Duisb 1793.)
C. F. Kielmayer, über die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse. (1793.) Das grössere von ihm angekündigte Werk: *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte und Theorie der Entwickelungserscheinungen der Organisationen*, ist immer noch nicht erschienen.
G. E. Schulze, Grundriss der philos. Wissenschaften. (Wittenb. u. Zerbst) Hieher gehört der *erste* Theil.
Loder, Anfangsgründe der medicin. Anthropologie.
Metzger, die Lehre von der Natur des Menschen.
J. A. Eberhard, kurzer Abriss d. Metaphysik. §. 245-328.

J. Ith,

J. Ith, *Versuch einer Anthropologie oder Philosophie des Menschen nach seinen körperlichen Anlagen.* 2 Bände. (Bern 1794 1795.)

E. Platner, *philos. Aphorismen.* (Lpzg. 1793) 1. Th.

F. W. D. Snell, *Lehrbuch für den ersten Unterricht in der Philosophie.* (Giefs. 1794.) 1. Th. S. 10-85.

J. C. Hoffbauer, *Anfangsgründe der Logik.* (Halle 1794.) S. 1-28.

Darwin, *Zoonomie*, übers. von *Brandis.*

J. D. Brandis, *Vers. üb. d. Lebenskraft.* (Hann. 1795.)

Originalideen über die empirische Psychologie. (Lpzg.)

G. A. Flemming, *Versuch d. Psychologie.* (Alton. 1796)

Hufeland, *Kunst das menschliche Leben zu verlängern.* (Jena 1797.)

Roose, *Grundzüge der Lehre von d. Lebenskraft.* (1797)

F. V. Reinhard, *System der christlichen Moral.* 1. Th. (3te Auflage 1797.) *S.* 103 *ff.*

Reil, *Archiv für Physiologie.* 1. und 2. Band.

Moritz, *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde.*

Mauchart, *Repertorium für empirische Psychologie.*

M. Wagner, *Beiträge zur philosophischen Anthropologie.* 2 Bände. (Wien)

C. C. E. Schmid, *Magazin f. d. Erfahrungsseelenlehre.*

In Verbindung mit diesen Untersuchungen stehen: nächst den schätzbaren, weiter oben schon angeführten Schriften von Blumenbach, die hieher gehörigen Winke in den Schriften von Brown, Hufeland, Hildebrandt, Gruner, Frank, Markard, Gren, Scherer, Weber, Link, Galvani, Gardini, Gallini etc. besonders aber dürften auf eine neue Ansicht dieses Feldes hinführen:

Girtanner, *über das Kantische Princip für die Naturgeschichte.* (Götting. 1796.)

Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur.* (Leipzig 1797.) 1. Theil.

Das

Das menſchliche Gemüth nach ſeinen Vermögen und Kräften.

§. 171.

Von der nähern Würdigung der menſchlichen Organiſation, die, während der Totalität eines irdiſchen Lebens, mit einem überſinnlichen Gemüthe, dem Subjecte des Vorſtellungsvermögens, zu dem Ganzen einer Perſon verbunden iſt, gingen wir über zu dem Verhältniſſe beider Theile der menſchlichen Natur gegen einander und zu den Wirkungen, die aus dieſer Verbindung reſultiren; dadurch haben wir uns denn nun den Weg gebahnt, *das menſchliche Gemüth* ſelbſt *nach ſeinen Vermögen und Kräften* näher zu unterſuchen.

§. 172.

Ein Vermögen des Gemüths nennen wir das, worauf der Inbegriff der Bedingungen bezogen wird, unter denen es allein möglich wird, daſs etwas durch das Gemüth bewirkt werde, oder daſs es etwas leide. Wir nennen alſo die Gemüthskraft Vermögen, wenn wir ſie an ſich und ohne Wirkung, und alſo nur nach den Bedingungen und Geſetzen betrachten, durch welche die innern Erſcheinungen überhaupt und die äuſsern Phänomene, in wie fern ſie zu jenen in einem geſetzmäſsigen Verhältniſſe ſtehen,

mög-

möglich werden. Kraft aber nennen wir das, was die Gründe des Innbegriffs der Gesetze enthält, nach welchen das, was dem Vermögen gemäss ist, wirklich gewirkt wird.

§. 173.

Wir unterscheiden aber in dem Gemüthe *drei Vermögen*, das Vorstellungs- Gefühls- und Begehrungsvermögen; und *drei Kräfte*, Darstellungs- Urtheils- und Thatkraft.

§. 174.

Das Vorstellungsvermögen geht aber den übrigen voraus, und enthält in so fern die Bedingungen für sie, in wie fern das allgemeinste Merkmal alles dessen, was wir in unserm Gemüthe beobachten und festhalten können, die Vorstellung ist, und wir uns selbst der Gefühle und Triebe nicht anders bewusst werden können, als in wie fern sie von uns vorgestellt werden.

§. 175.

In wie fern das Verhältniss der Vermögen des Gemüths zu den Kräften desselben von der Vernunft nicht anders als in einem nothwendigen, von der Erfahrung unabhängigen, Zusammenhange gedacht werden kann; dieser Zusammenhang aber blos durch die Auffindung und Aufstellung eines allgemeingeltenden Grundsatzes möglich wird, der an der Spitze des Vorstellungsvermögens steht; (das die bedingungen für alles, was in dem Gemüthe beobachtet werden kann und vorgeht, enthält) in so fern müssen wir, ehe wir der Darstellung der Vermögen des menschlichen Gemüths näher treten, gewisse nothwendige Forderungen an einen solchen Grundsatz ergehen

gehen laſſen, um zu ſehen, ob ſeine Aufführung der Vernunft gelingen werde oder nicht.

§. 176.

Dieſer Grundſatz muſs die Elementarphiloſophie (die die Baſis ſowohl für den theoretiſchen, als für den practiſchen Theil der Philoſophie enthält) unmittelbar und die ganze übrige Philoſophie mittelbar begründen; und darf daher weder aus der reinen noch aus der angewandten, von der Elementarphiloſophie abgeleiteten, Philoſophie hergenommen ſein. Nicht einmal aus einem der Elementarphiloſophie eigenthümlichen Satze darf er abgeleitet werden, weil er an der Spitze aller dieſer Sätze ſtehen muſs. Der Grund ſeiner Nothwendigkeit muſs alſo ganz auſser dem Gebiete aller Philoſophie liegen, und ſich folglich durch kein philoſophiſches Räſonnement entwickeln laſſen.

§. 177.

Er muſs durchaus keines Räſonnements bedürfen um wahr befunden zu werden, und in wie fern ein ſolcher Satz nur ein Factum ausdrücken kann, muſs er ſelbſt ein Factum ausdrücken.

§. 178.

Dieſes Factum muſs allen Menſchen zu allen Zeiten und unter allen Umſtänden, unter welchen ſie darüber reflectiren können, durch die bloſse Reflexion einleuchten. Es kann alſo daſſelbe in keiner Erfahrung des *äuſsern* Sinnes beſtehen, welche ſich immer auf individuelle Umſtände bezieht.

§. 179.

Dieſes Factum kann auch nicht in einer Erfahrung des *innern* Sinnes beſtehen, in wie fern

fern unter Erfahrung sinnliche Wahrnehmung, innere Empfindung, verstanden wird, die immer individuell ist, und sich keineswegs allgemein mittheilen läßt.

§. 180.

Dieses Factum muſs in uns selbst vorgehen, und da es, wenn es allgemein einleuchtend sein soll, weder an eine bestimmte Erfahrung, noch an ein gewisses Räsonnement gebunden sein darf, muſs es vielmehr alle mögliche Erfahrungen und alle Gedanken, deren wir uns bewuſst sein können, begleiten können.

§. 181.

Dieses Factum kann eben deswegen in nichts anderm als im Bewuſstsein selbst bestehen, und der Satz, durch den es ausgedrückt wird, muſs dies Bewuſstsein, so weit dasselbe vorstellbar ist, ausdrücken.

§. 182.

Dieser Satz heiſst: die Vorstellung wird im Bewuſstsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen.

§. 183.

Dieser Satz gilt allgemein, so bald er verstanden wird, und er wird verstanden, so bald er mit Reflexion gedacht wird; indem durch denselben nichts behauptet wird, als die Handlung, die im Bewuſstsein vorgeht, und die jeder durch Reflexion über dasselbe unmittelbar als wirklich anerkennt. Jeder weiſs, daſs er das Object seiner Vorstellung von der Vorstellung selbst, und vom Subjecte unterscheidet, und dieselbe Vorstellung sich, d. h. dem Subjecte sowohl, in wie fern er sich dasselbe als das Vorstellende denkt, als auch dem Objecte, in wie fern er dasselbe als das

Vor-

Vorgeſtellte denkt, beimeſſe, d. h. daſs er die Vorſtellung auf Subject und Object beziehe. In wie fern alſo jener Satz nichts als dieſes unbezweifelte Factum, und folglich nichts über die Natur der Vorſtellung, des Vorſtellenden und Vorgeſtellten an ſich feſtſetzt; in wie fern jener Satz keinesweges angeben ſoll, was die Vorſtellung, unabhängig vom Object und Subject, oder was eines von dieſen beiden, unabhängig von der Vorſtellung, ſei; in ſo fern kann er weder geleugnet, noch bezweifelt, noch misverſtanden werden.

§. 184.

Dieſer Satz ſteht als Eingang zu einer Wiſſenſchaft, die, in wie fern ſie aller theoretiſchen und practiſchen Philoſophie gemeinſchaftlich zum Fundamente dient, allgemeine Elementarphiloſophie genannt wird. Das Bewuſstſein als Factum, (das als ſolches unter keinem Satze ſtehet, ſondern vielmehr alle Denkgeſetze erſt möglich macht und ihnen, als Thatſache, zum Grunde liegt) iſt alſo die Quelle aller Grundſätze der Elementarphiloſophie, und dieſe Grundſätze ſind Sätze, welche nichts als ein Bewuſstſein ausdrücken. Der erſte Grundſatz drückt daher dasjenige aus, was bei allem Bewuſstſein vorgeht, und begründet die Theorie des Vorſtellungsvermögens überhaupt, die Prämiſſen, das Fundament der Elementarphiloſophie.

Elementarphiloſophie.

§. 185.

Dieſe Elementarphiloſophie iſt die Wiſſenſchaft der Sinnlichkeit, des Verſtandes und der Vernunft, in wie fern

fern diese nicht das Erkenntnisvermögen selbst sind; aber dem Erkenntnisvermögen (und zwar nicht nur diesem allein sondern auch dem Begehrungsvermögen) gemeinschaftlich zum Grunde liegen; die Wissenschaft der im Gemüthe bestimmten Form des Vorstellens durch Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, von der sowohl die Form des Erkennens, als des Begehrens abhängt; die Wissenschaft des gesammten Vorstellungsvermögens als eines solchen.

Diese Elementarwissenschaft geht einer Wissenschaft voraus, die die Wissenschaft der Sinnlichkeit und des Verstandes ist, in wie fern diese das empirische Erkenntnisvermögen ausmachen. Die letztere aber ist, in Verbindung mit der Wissenschaft der Vernunft, in wie fern diese das reine Erkenntnisvermögen oder das Vermögen, die a priori bestimmten Formen der Vorstellungen zu erkennen, ausmacht, Wissenschaft des gesammten Erkenntnisvermögens.

§. 186.

Das Object dieser Wissenschaft ist alles, aber auch nur das, was sich von den Vorstellungen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft a priori erkennen läßt, welches in nichts anderm, als in ihren (im Vorstellungsvermögen bestimmten) Formen bestehen kann, die in dieser Wissenschaft als dasjenige, was sie ursprünglich sind, d. h. als die Formen, die wesentlichsten Eigenschaften, als die Natur der blossen Vorstellungen aufgestellt und erwiesen werden müssen. Von dem allgemeingültigen Beweise, der in dieser Wissenschaft allein geführt werden kann, daß Raum und Zeit, die zwölf Kategorien und die drei Formen der Ideen *ursprünglich nichts als Eigenschaften blosser Vor-*

K *stel-*

stellungen sind, hängt die Möglichkeit eines allgemeingeltenden Beweises ab, durch welchen die Wissenschaft des Erkenntnissvermögens zeigen muss, dass durch Sinnlichkeit und Verstand keine andern Objecte, als die der Erfahrung, und durch Vernunft keine andern, als die Formen der Vorstellungen, und was aus ihnen gefolgert und hervorgebracht werden kann, erkennbar sind; dass sich folglich a posteriori nichts als Gegenstände unter der Form der sinnlichen Vorstellung (Erscheinungen), und a priori nichts als die im Erkenntnissvermögen bestimmten Merkmale der Erscheinungen und die Formen der Vorstellungen, folglich weder durch Sinnlichkeit und Verstand, noch durch Vernunft, Dinge an sich, erkennen lassen.

Das grosse Hauptresultat der Kritik der Vernunft: dass Dinge an sich nicht erkennbar sind, hängt von dem Beweise der zwei Sätze ab: „Dass a priori nichts als die Form der blossen Vorstellung, und was durch sie möglich ist, erkennbar sei" und: „Dass die Form der blossen Vorstellung nicht Form der Dinge an sich sein könne." Diese beiden Sätze hat die Kritik durch eine vollständige Induction bewiesen, welche aber nur für diejenigen befriedigend sein kann, die bei dem, was Kant von den Formen der sinnlichen Anschauungen, der Begriffe und der Ideen sagt, keinen unrichtigen Begriff von der Form einer Vorstellung überhaupt, und vom Dinge an sich in Rücksicht auf die Vorstellbarkeit desselben im Sinne haben. Die eigentliche Wissenschaft des Erkenntnissvermögens, die sich streng auf das Erkennen einschränken muss, setzt die durchgängige Bekanntschaft mit den Formen der blossen Vorstellung in der vorhergehenden Wissenschaft des Vorstellungsvermögens voraus, welche auch allein den Hauptsatz: dass die Form der blossen Vorstellung nicht die Form des Dinges an sich sein könne, zum Be-

Behuf des wissenschaftlichen Beweises aufstellen kann, den die Wissenschaft des Erkenntnissvermögens über den Satz zu führen hat: Dass kein Ding an sich erkennbar sei.

§. 187.

Dasjenige, was an der Spitze der Elementarphilosophie, und folglich aller philosophischen Erklärungen und Beweise, stehen muss, kann durch keinen, aus was immer für einem Theil der Philosophie gezognen, Beweis, ja durch keine, weder bisherige noch künftige, Philosophie dargethan werden. Daher kann der Begriff der Vorstellung durch die Wissenschaft des Vorstellungsvermögens in Rücksicht auf seine wesentlichen Merkmale nicht bewiesen werden.

§. 188.

Diese Wissenschaft kann und muss aber diese Merkmale durch eine erschöpfende Zergliederung aufstellen; aber sie kann sie nicht herbeischaffen. Die Zergliederung, die sie mit dem Begriff der Vorstellung vornimmt, setzt ein Verknüpftsein jener Merkmale, und zwar ein bestimmtes, nothwendiges, richtiges Verknüpftsein derselben voraus, oder welches eben so viel heisst: der Begriff der Vorstellung, den die Wissenschaft des Vorstellungsvermögens analytisch bestimmen soll, muss zu diesem Behufe schon synthetisch bestimmt sein.

§. 189.

Mit dieser ursprünglichen, von allem Philosophiren unabhängigen, und die Richtigkeit alles Philosophirens begründenden Bestimmtheit, kann der Begriff der Vorstellung allein aus dem Bewusstsein geschöpft werden, einer Thatsache, die als solche

allein das Fundament der Elementarphilosophie, das sich ohne Zirkel auf keinen philosophisch erweislichen Satz stützen kann, begründen muss. Durch keinen Vernunftschluss, sondern durch bloses Nachdenken über die Thatsache des Bewusstseins, d. h. durch Vergleichung desjenigen, was im Bewusstsein vorgeht, wissen wir: Dass die Vorstellung im Bewusstsein durch das Subject vom Object unterschieden, und auf beide bezogen werde.

§. 190.

Der Begriff von Vorstellung, in wie fern er diesem Satze zum Grunde liegt, ist unmittelbar aus dem Bewusstsein geschöpft, und in so fern vollkommen einfach und keiner Zergliederung fähig. Seine Quelle ist eine Thatsache, die als solche keine Erklärung zuläst, durch sich selbst einleuchtet, und eben in dieser Eigenschaft geschickt ist, das letzte angebliche Fundament alles Erklärens abzugeben. In dieser Rücksicht ist keine Definition von der Vorstellung möglich, und der Satz des Bewusstseins ist so wenig eine Definition, dass er vielmehr nur dadurch sich zum ersten Grundsatz *aller* Philosophie qualificirt, weil er einen Begriff, von dem keine Definition möglich ist, aufstellt, und die höchste aller möglichen Definitionen nicht selbst ist, sondern sie erst möglich macht.

§. 191.

Der Begriff von Vorstellung, in wie fern er nicht blos dem Satze des Bewusstseins als ein einfacher Begriff zum Grunde liegt, sondern auch durch das, was dieser Satz ausdrückt, nehmlich durch die Thatsachen des Bewusstseins, bestimmt ist, macht, wenn er durch Worte ausgedrückt wird,

wird, die Definition der Vorstellung aus, und ist der wissenschaftliche Begriff von derselben, dessen Innhalt die Theorie des Vorstellungsvermögens zu erschöpfen hat. Der ursprüngliche, unerklärbare, einfache, dem Bewustsein selbst zum Grunde liegende Begriff der Vorstellung, geht dem Bewustsein vorher. Der ursprüngliche, zusammengesetzte, erklärbare Begriff hingegen erfolgt aus dem Bewustsein, und wird durch die Thatsachen, die dasselbe ausmachen, nehmlich das Unterscheiden der an sich unerklärbaren Vorstellung *von*, — und das Beziehen derselben *auf* Object und Subject, — und durch den Satz, der diese Thatsachen ausdrückt, bestimmt. Der eine läſst sich durch das Wort Vorstellung, von dem keine Erklärung möglich ist, der andre hingegen durch Erklärung des Wortes Vorstellung ausdrücken; der eine hängt von der unbegreiflichen Möglichkeit, der andre von der erkannten Wirklichkeit des Bewustseins ab; der eine wird vom Satze des Bewustseins vorausgesetzt, der andre setzt den Satz des Bewustseins voraus.

§. 192.

Die Wissenschaft des Vorstellungsvermögen muſs daher vom Begriffe der blossen Vorstellung ausgehen, dessen wesentliche Merkmale sie völlig erschöpfen muſs, wenn durch sie der Verwechslung der a priori bestimmten Prädicate blosser Vorstellungen, mit den aus der Erfahrung geschöpften Prädicaten erkennbarer Objecte abgeholfen werden, und wenn sie selbst ihren Namen verdienen soll.

§. 193.

Wenn gleich aus dem Begriffe der Vorstellung überhaupt, als dem Gattungsbegriffe, die Begriffe

von der sinnlichen Vorstellung, von dem Begriffe (als der Vorstellung des Verstandes) und der Idee (als der Vorstellung der Vernunft) nicht in Rücksicht ihrer Eigenthümlichkeiten abgeleitet werden können; so läſst sich doch ihr gemeinschaftlicher Charakter, durch den sie bloſse Vorstellungen sind, und der keinesweges von ihren Eigenthümlichkeiten abhängt, nur aus dem Begriffe der Vorstellung überhaupt erkennen, und allein aus der Quelle schöpfen, aus welcher dieser Begriff ursprünglich erhalten wird.

Durch die sinnliche Vorstellung, den Begriff und die Idee ist nicht darum kein Ding an sich erkennbar, weil die sinnliche Vorstellung, der Begriff und die Idee ihrer Eigenthümlichkeiten wegen zur Erkenntniſs des Dinges an sich untauglich sind, sondern weil durch keine Vorstellung, in wie fern sie eine Vorstellung überhaupt ist, ein Ding an sich erkennbar ist.

§. 194.

An dem Fundamente der Elementarphilosophie unterscheiden wir das Materiale und Formale. Das *eine* ist das Bewuſstsein als Thatsache; das *andre* sind die Sätze des Bewuſstseins, und die aus ihnen unmittelbar abgeleiteten und durch sie durchgängig bestimmten Definitionen. Aus dem einen wird der Innhalt der Elementarphilosophie, oder die einfachsten Merkmale, die den ursprünglichen Stoff der Wissenschaften des Vorstellungs- Erkenntniſs- und Begehrungsvermögens ausmachen, geschöpft; durch das andre wird die wissenschaftliche Form der Elementarphilosophie, die durchgängige Verknüpfung ihres Stoffes, die Einheit des Mannigfaltigen, das ihren Innhalt ausmacht, unter einem Princip (das systematische derselben),

ben), bestimmt. So wie Materie und Form, bei aller ihrer Verschiedenheit, gleichwohl überhaupt unzertrennlich sind; so sind sie es auch beim Fundamente der Elementarphilosophie. Die Thatsache des Bewußtseins, war von jeher vorhanden, und mit ihr die Materie für das künftige Fundament der Elementarphilosophie. Aber nur der Satz des Bewußtseins konnte diese unbenutzte Materie zur Materie des wirklichen Fundaments erheben.

§. 195.

Das Kriterium des Fundamentes der Elementarphilosophie in Rücksicht auf seine Materie ist die unmittelbare, von aller Philosophie unabhängige, durch bloße Reflexion mögliche, Evidenz seines Inhalts; die Ohnmöglichkeit, die Begriffe, welche denselben ursprünglich darstellen, weiter zu zergliedern; die factische Natur der Merkmale, aus denen er besteht.

§. 196.

Das Kriterium dieses Fundaments in Rücksicht auf seine Form ist das strengsystematische desselben, das durchgängige Bestimmtsein seiner Lehr- und Folgesätze aus Grundsätzen, und die Unterordnung aller seiner Grundsätze unter einen Einzigen und Ersten.

§. 197

Das Kriterium der Vereinigung der Materie mit der Form in einem und demselben Fundamente ist das durch sich selbst Bestimmtsein des ersten Grundsatzes, wodurch derselbe den Rang des absolut ersten unter allen möglichen, und wodurch das Fundament, das er ausdrückt, die Eigenschaft des Letzten erhält.

Diefe Begründung und weitere Entwickelung des Fundaments der Elementarphilofophie ift theils deswegen nöthig, um der Philofophie ftrengfyftematifche Einheit durch Aufführung und Zurückführung aller ihrer Theile auf ein letztes Princip zu geben, theils das Bewuftfein als Thatfache fowohl, als den Satz des Bewuftfeins, als Bafis aller theoretifchen und practifchen Philofophie gegen einige fcharffinnige, neuere Einwürfe zu vertheidigen.

§. 198.

Der aufgeftellte Satz des Bewufstfeins veranlafst die Entwickelung des Begriffs der Vorftellung überhaupt, und der im Bewuftfein enthaltenen Thatfachen.

§. 199.

Der urfprüngliche Begriff der Vorftellung.

Die Vorftellung ift dasjenige, was im Bewuftfein durch das Subject vom Object und Subject unterfchieden, und auf beide bezogen wird.

§. 200.

Der urfprüngliche Begriff des Objects.

Das Object ift dasjenige, was im Bewuftfein durch das Subject vom Subject und der Vorftellung unterfchieden, und worauf die vom Subjecte unterfchiedne Vorftellung bezogen wird.

§. 201.

Das Object heifst Ding, Gegenftand, in wie fern eine Voftellung darauf bezogen werden kann. Das Object heifst ein Vorgeftelltes, in wie fern die von ihm und dem Subjecte unterfchiedne Vorftellung auf daffelbe bezogen ift. Das Object heifst ein

ein Ding an ſich, in wie fern die Vorſtellung, die ſich auf daſſelbe beziehen läſst, von demſelben unterſchieden wird.

Daher das Object zwar zugleich, aber in ganz entgegengeſetzten Rückſichten ein Vorgeſtelltes und ein Ding an ſich heiſsen kann.

§. 202.

Der urſprüngliche Begriff des Subjects.

Das Subject iſt dasjenige, was im Bewuſtſein durch ſich ſelbſt von der Vorſtellung und dem Objecte unterſchieden, und worauf die vom Objecte unterſchiedne Vorſtellung bezogen wird. Das Subject überhaupt heiſst das, was im Bewuſtſein vom Object und der Vorſtellung unterſchieden, und worauf die vom Objecte unterſchiedne Vorſtellnng bezogen wird. Das Subject heiſst das Vorſtellende, in wie fern die vom Objecte unterſchiedne Vorſtellung auf daſſelbe bezogen wird. Das Subject heiſst Subject an ſich, in wie fern die auf daſſelbe bezogne Vorſtellung von demſelben unterſchieden wird.

Daher das Subject zwar zugleich, aber in ganz entgegengeſetzten Rückſichten das Subject an ſich und das Vorſtellende heiſst.

§. 203.

Der urſprüngliche Begriff der bloſsen Vorſtellung.

Die bloſse Vorſtellung iſt dasjenige, was ſich im Bewuſtſein auf Object und Subject beziehen läſst, und von beiden unterſchieden wird.

§. 204.

Dasjenige was im Bewuſtſein auf Object und Subject bezogen wird, muſs (zwar nicht der Zeit, aber

doch ſeiner Natur nach) vor den Handlungen des Bezogenwerdens da ſein; in wie fern nichts bezogen werden kann, wenn nichts vorhanden iſt, was ſich beziehen läſst. Im Bewuſtſein geht alſo in ſo fern die bloſse Vorſtellung dem Objecte und Subjecte vorher, als ſie den Grund der Möglichkeit des Subjects und Objects, in wie fern dieſelben im Bewuſtſein vorkommen können, enthält. Beide kommen im Bewuſtſein nur durch die Vorſtellung, nur dadurch vor, daſs die Vorſtellung auf ſie bezogen wird; dieſs iſt aber nur dadurch möglich, daſs die bloſse Vorſtellung, d. h. dasjenige vorhanden iſt, was ſich auf beide beziehen läſst.

§. 205.

Die bloſse Vorſtellung iſt daher dasjenige, was *unmittelbar* im Bewuſtſein vorkommt, während Subject und Object, als das Vorſtellende und Vorgeſtellte nur mittelbar im Bewuſtſein vorkommen, in wie fern die auf ſie bezogne Vorſtellung von ihnen unterſchieden wird. Die bloſse Vorſtellung läſst ſich zwar nicht ohne Object und Subject denken, weil ſie nur als etwas, das ſich auf Object und Subject beziehen läſst, denkbar iſt; aber ſie läſst ſich auch nur als etwas von beiden Unterſchiedenes denken, und als etwas, welches, ſeiner Natur nach, dem Object und Subject im Bewuſtſein vorhergeht, beide zu Beſtandtheilen des Bewuſtſeins erhebt, und das Prädicat ausmacht, unter dem beide im Bewuſtſein gedacht werden müſſen.

§. 206.

Der urſprüngliche Begriff des Vorſtellungsvermögens.

Das Vorſtellungsvermögen iſt dasjenige, wodurch die bloſse Vorſtellung, d. h. das, was ſich

im

im Bewuſstsein auf Object und Subject beziehen läſst, aber von beiden unterſchieden wird, möglich iſt, und was in der Urſache der Vorſtellung d. h. in demjenigen, welches den Grund der Wirklichkeit einer Vorſtellung enthält, vor aller Vorſtellung vorhanden ſein muſs.

Wenn man dasjenige, welches den Grund der Wirklichkeit der bloſsen Vorſtellung enthält, die vorſtellende Kraft nennt: ſo iſt das Vorſtellungsvermögen das Vermögen dieſer Kraft, oder dasjenige, wodurch ſich die Kraft in ihrer Wirkung, der Vorſtellung, äuſsert, und was folglich vor dieſer Wirkung als Bedingung derſelben in der Kraft beſtimmt vorhanden ſein müſste.

§. 207.

Die ſinnliche Vorſtellung (die, in wie fern ſie ſich unmittelbar aufs Subject beziehen läſst, Empfindung — in wie fern ſie ſich aber unmittelbar aufs Object beziehen läſst, Anſchauung heiſst), der Begriff, die Idee führen den gemeinſchaftlichen Namen der Vorſtellung, und dieſer bezeichnet, unter dem Prädicat der Vorſtellung überhaupt dasjenige, was jenen unter ſich gemein iſt.

§. 208.

Nicht alles, was im Vorſtellenden vorgeht, nicht einmal alles, was zum Bewuſſtſein deſſelben gelangt, kann Vorſtellung heiſsen, ſondern nur dasjenige, was ſich auf Object ſowohl als Subject beziehen läſst, und von beiden unterſchieden wird. Alſo nicht jedes Leiden, nicht jedes Wirken, nicht jede Veränderung des Gemüths, nicht das, was als Anſtalt der Vorſtellung vorhergeht, oder als Mittel, oder Folge dieſelbe begleitet.

Daſs man jede Veränderung des Gemüthes Vorſtellung nannte, beweiſst, wie ſehr der Begriff der Vorſtellung verkannt wurde.

§. 209.

§. 209.

So wie die ſinnliche Vorſtellung (Empfindung, Anſchauung), der Begriff und die Idee gemeinſchaftlich den Namen Vorſtellung führen, und dieſer Ausdruck unter dem Prädicat der Vorſtellung überhaupt dasjenige, was jenen unter ſich gemein iſt, bezeichnet (§. 207.): ſo heiſsen Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunſt, als die *Vermögen* der ſinnlichen Vorſtellung, des Begriffes und der Idee, das Vorſtellungsvermögen, und das, was ihnen unter ſich gemeinſchaftlich iſt, das *Vorſtellungsvermögen überhaupt.*

Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft zuſammengenommen machen den Umfang, nicht den Innhalt des Begriffs vom Vorſtellungsvermögen aus. Sie müſſen nothwendig gedacht werden, wenn dasjenige gedacht werden ſoll, was unter dem Begriffe des Vorſtellungsvermögens überhaupt enthalten iſt; ſie müſſen aber eben ſo nothwendig ausgeſchloſſen werden, wenn nur dasjenige gedacht werden ſoll, was in dem Begriffe des Vorſtellungsvermögens überhaupt enthalten iſt.

Wiſſenſchaft des Vorſtellungsvermögens überhaupt.

§. 210.

In wie fern in der Philoſophie die Kenntniſs des Beſondern nur durch die Kenntniſs des Allgemeinen, in Rückſicht auf den wiſſenſchaftlichen Charakter, d. h. in Rückſicht auf die Nothwendigkeit und apodictiſche Gewiſsheit, beſtimmt wird; in ſo fern iſt keine philoſophiſch- wiſſenſchaftliche Erkenntniſs des ſinnlichen, verſtändigen und vernünftigen Vorſtellungsver-

vermögens; ohne genau bestimmte Wissenschaft des Vorstellungsvermögens überhaupt, möglich.

Alles was am Vorstellungsvermögen überhaupt gefunden wird, gilt auch von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft; nicht aber umgekehrt.

§. 211.

Das blosse Vorstellungsvermögen überhaupt, kann zwar nicht ausserhalb der vorstellenden Kraft, und ausserhalb der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft vorhanden sein; aber der Begriff desselben läſst sich, nicht aus der Kraft, sondern nur aus der Wirkung derselben, nehmlich der blossen Vorstellung ableiten, und zwar nur aus dem Begriffe derselben, in wie fern er durch den Satz des Bewuſstseins bestimmt wird.

§. 212.

Die wirkende Ursache, der Grund der Wirklichkeit der blossen Vorstellung, heiſst die vorstellende Kraft; sie bestehe oder entstehe nun auch woraus sie wolle. Diese vorstellende Kraft ist von der blossen Vorstellung, wie jeder Grund von seiner Folge, wie jede Ursache von ihrer Wirkung, verschieden. Ihre Substanz, oder die Substanzen, woraus sie besteht, ist oder sind daher keinesweges in der blossen Vorstellung enthalten, welche das einzige ist, wodurch sie sich im Bewuſstsein äussert. Was also von dieser Kraft in der blossen Vorstellung, (ihrer Wirkung,) vorkommen kann, kann nichts anders als ihre Handlungsweise, die Form ihres Vermögens, sein. Da sie sich aber nur durch ihre Wirkung und nicht vor derselben äussern kann; so läſst sich auch ihre Handlungsweise, d. h. die Form ihres Vermögens, nur aus dieser Wirkung, der blossen Vorstellung, erkennen.

Das

Das Vorstellungsvermögen muſs alſo nothwendig verkannt werden, wenn man den Begriff deſſelben aus der vorſtellenden Kraft und nicht aus der bloſsen Vorſtellung ableitet, und dieſe Kraft (mit den Materialiſten) entweder in der Reizbarkeit gewiſſer Organiſationen, oder (mit den Spiritualiſten) in einer unkörperlichen Subſtanz aufſucht, bevor man aus dem Begriffe der bloſsen Vorſtellung den Begriff des Vorſtellungsvermögens entwickelt hat.

§. 213.

Die Merkmale des Vorſtellungsvermögens können nur aus den Merkmalen der bloſsen Vorſtellung, als einer ſolchen, und ſolglich durchaus nicht von dem Subjecte oder dem Objecte *an ſich* abgeleitet werden. Um alſo den Begriff des bloſsen Vorſtellungsvermögens, oder die innern Merkmale deſſelben, zu erhalten, muſs der durch den Satz des Bewuſtſeins beſtimmte Begriff der *bloſsen* Vorſtellung (§. 203.) *vollſtändig entwickelt* werden.

§. 214.

Die *bloſse* Vorſtellung muſs aus *zwei verſchiednen Beſtandtheilen* beſtehen, die durch ihre *Vereinigung* und ihren *Unterſchied* die Natur, oder das Weſen einer bloſsen Vorſtellung ausmachen. Denn da ſie dasjenige iſt, was ſich im Bewuſtſein auf Object und Subject beziehen läſst, aber von beiden unterſchieden iſt; und Object und Subject ſelbſt im Bewuſtſein weſentlich unterſchieden ſind; ſo *muſs auch dasjenige in der Vorſtellung, wodurch ſie ſich aufs Object bezieht, von dem unterſchieden werden, wodurch ſie ſich aufs Subject bezieht.* Beide Beziehungen müſſen in der Vorſtellung ſelbſt als weſentlich verſchiedne Beſtandtheile gedacht werden, die durch ihre *Vereinigung* das Gemeinſame ausmachen, was ſich

ſich auf Object und Subject beziehen läſst, durch ihren Unterſchied aber den Grund der doppelten Beziehung einer und ebenderſelben Vorſtellung enthalten.

§. 215.

Um dieſen Beweis richtig zu faſſen, muſs vorzüglich darauf geſehen werden, daſs Object und Subject im Bewuſstſein, nicht nur von der bloſsen Vorſtellung, ſondern auch von einander ſelbſt unterſchieden werden. Es muſs alſo im Bewuſstſein die demſelben weſentliche Unterſcheidung zwiſchen Object und Subject auch durch die bloſse Vorſtellung, und zwar durch einen, in derſelben vorhandnen doppelten, Grund der Möglichkeit ihrer doppelten Beziehung beſtimmt ſein.

§. 216.

Dasjenige, was ſich in der bloſsen Vorſtellung, und wodurch ſich die bloſse Vorſtellung aufs Object bezieht, heiſst der Stoff der Vorſtellung.

§. 217.

Der Stoff, oder dasjenige was in der Vorſtellung dem, von der Vorſtellung verſchiednen, Gegenſtande entſpricht, wird zwar durch den letztern, deſſen Stelle er in der Vorſtellung vertritt (den er repräſentirt) beſtimmt; aber er muſs auch in der Vorſtellung gewiſſe Modificationen annehmen, durch die er aufhört bloſser Stoff einer Vorſtellung zu ſein, und wirkliche Vorſtellung und in ſo fern Eigenthum des Vorſtellenden wird; Modificationen, die er durch das Vorſtellungsvermögen erhält, und die keinesweges auf den Gegenſtand, der von der bloſsen Vorſtellung verſchieden iſt, und dem ſie nicht angehören, übergetragen werden dürfen.

Wer sich den Unterschied zwischen Stoff und Gegenstand einer Vorstellung recht anschaulich machen will, denke sich einen Baum in einer Entfernung, die es ihm ohnmöglich macht, die Gattung, Art, eigentliche Grösse und nähere Beschaffenheit desselben gewahr zu werden. Er nähere sich dann allmählig dem Baume, so wird seine Vorstellung in eben dem Verhältnisse mehrern Stoff erhalten; der Stoff seiner Vorstellung wird sich verändern und zunehmen, während der Gegenstand immer derselbe bleibt. Der Stoff ist also derjenige Bestandtheil der Vorstellung, durch den die Sprache etwas im Bewusstsein vorkommendes bezeichnet, wodurch ein anderes, ausser dem Bewusstsein, vertreten und demselben vorgehalten wird.

§. 218.

Keine Vorstellung kann ohne Stoff sein; und die leere Vorstellung ist nicht die Vorstellung ohne Stoff, sondern die Vorstellung, deren Gegenstand nichts ausser der Einbildungskraft wirkliches ist. Eine Vorstellung hat aber Realität (ist nicht leer), wenn ihrem Gegenstande das Prädicat der Wirklichkeit zukommt (welches nicht in der Wissenschaft des Vorstellungsvermögens überhaupt, sondern in der Theorie des Erkenntnissvermögens untersucht werden kann).

§. 219.

Es steht also folgender Grundsatz fest: Dasjenige, dem kein Stoff in einer Vorstellung entsprechen kann, ist schlechterdings nicht vorstellbar.

§. 220.

Dasjenige, was sich in der Vorstellung und wodurch sich die Vorstellung auf das Subject bezieht,

zieht, heiſst die **Form** der Vorſtellung. Es iſt das, wodurch die Vorſtellung dem Gemüth angehört; und kann nichts anders ſein, als dasjenige, wodurch der ſonſt **bloſse Stoff** einer Vorſtellung, **wirkliche Vorſtellung** iſt; d. h. **die Form** der Vorſtellung, welche der Stoff **nur** im Gemüthe, und **nur** durch das Vorſtellungsvermögen erhalten konnte. — Nur aus der Verbindung des Stoffs, der von dem Objecte entlehnt wird, und der Form, die dem Gemüthe als Vorſtellenden zukommt, entſteht eine Vorſtellung.

Dasjenige an der Bildſäule, durch welches die Materie derſelben nicht mehr bloſse Materie, ſondern Bildſäule iſt, heiſst die **Form** der Bildſäule; und ſo iſt das, was zum Stoff hinzukommen muſs, wenn aus ihm Vorſtellung werden ſoll, die Form der Vorſtellung, und **der** Theil derſelben, **der dem Vorſtellenden** angehört. So kann z. B. jeder Gegenſtand der äuſſern Erfahrung (der Sinnenwelt) an der **Form** der bloſsen Vorſtellung keinen Antheil haben; denn alles, was von dieſen Gegenſtänden zu den Vorſtellungen derſelben geliefert wird, gehört zum bloſsen Stoffe dieſer Vorſtellungen.

§. 221.

Das Object heiſst das Vorgeſtellte, in wie fern die Vorſtellung d. h. nicht der Stoff allein, ſondern der Stoff **unter der Form der Vorſtellung** auf daſſelbe bezogen wird.

Ein Object wird dadurch **vorgeſtellt**, daſs eine Vorſtellung darauf bezogen wird. Die **Vorſtellung**, d. h. nicht der bloſse Stoff, ſondern der Stoff, der die Form der Vorſtellung von dem Vorſtellenden erhalten hat, der Stoff unter einer Form, die er dem Subjecte, nicht dem Objecte verdankt — auf das Object bezogen, macht daſſelbe zum Vorgeſtellten.

§. 222.

Das Object heiſst ein Ding an ſich, in wie fern es von der Form der Vorſtellung unabhängig, folglich als dasjenige gedacht wird, dem der bloſse Stoff ohne die Form der Vorſtellung angehört.

Das Ding an ſich iſt alſo ein ſolches, deſſen Form von der Form der Vorſtellung verſchieden iſt. Die Dinge an ſich können ſo wenig geleugnet werden, als die vorſtellbaren Gegenſtände ſelbſt. Sie ſind dieſe Gegenſtände ſelbſt, in wie fern dieſelben nicht vorſtellbar, ſondern blos denkbar ſind. Sie ſind dasjenige Etwas, welches dem bloſsen Stoffe einer Vorſtellung auſſer der Vorſtellung zum Grunde liegen muſs, von dem aber, weil ſein Repräſentant, der Stoff, die Form der Vorſtellung annehmen muſs, nichts, was ihm von dieſer Form unabhängig zukömmt, vorſtellbar iſt, als die Negation der Form der Vorſtellung d. h. dem kein anderes Prädicat beigelegt werden kann, als daſs es keine Vorſtellung iſt.

§. 223.

Es ſteht alſo der Grundſatz feſt: Dasjenige, was ſich nicht unter *der Form der Vorſtellung* voſtellen läſst, iſt ſchlechterdings nicht vorſtellbar. Da nun das Ding an ſich nicht unter der Form der Vorſtellung vorſtellbar iſt, ſo iſt auch kein Gegenſtand als Ding an ſich vorſtellbar.

Ein Gegenſtand iſt a) Ding an ſich; in wie fern der bloſse Stoff: — er iſt b) ein Vorgeſtelltes; in wie fern die Vorſtellung (der Stoff unter der Form der Vorſtellung) auf ihn bezogen wird.

§. 224.

Das Ding an ſich und ſeine, von der Form der Vorſtellung verſchiednen, Beſchaffenheiten, ſind nicht nur nichts ohnmögliches; ſondern ſogar etwas zur bloſsen Vorſtellung unentbehrliches, weil keine

bloſse

bloſse Vorſtellung ohne Stoff, und kein Stoff ohne etwas auſſer der Vorſtellung, das nicht die Form der Vorſtellung hat, d. h. ohne das Ding an ſich, denkbar iſt. In dieſer Eigenſchaft iſt aber das Ding an ſich ſelbſt keinesweges als eine Sache, ſondern nur als Begriff von einem Etwas, das nicht vorſtellbar iſt, vorſtellbar, und die Vorſtellung davon iſt nicht Vorſtellung des wirklichen Dinges, wie es an ſich iſt, ſondern Vorſtellung eines von allen ſeinen Prädicaten entblöſsten Subjects.

§. 225.

In wie fern man unter der Natur oder dem Weſen der Dinge dasjenige verſteht, was die Dinge an ſich, und folglich unabhängig von unſern Vorſtellungen ſind: in ſo fern iſt das Weſen oder die Natur der Dinge unbegreiflich, weil Dinge an ſich nicht vorſtellbar ſind.

§. 226.

In der bloſsen Vorſtellung iſt der Stoff dem Subjecte gegeben, und die Form von demſelben hervorgebracht. Denn die Vorſtellung iſt nur dadurch im Bewuſtſein möglich, daſs in demſelben ein Stoff unter der Form der Vorſtellung, d. h. daſs zwei verſchiedene Etwas vereiniget vorkommen, wovon das eine dem Subjecte, das andre dem Objecte; die beide als vereinigt gedacht werden, angehört. Die Vorſtellung kann daher, in Hinſicht auf dieſe zwei weſentlich verſchiedenen Beſtandtheile, keinesweges auf eben dieſelbe Art entſtanden ſein, und dieſe Beſtandtheile können ohnmöglich einerlei Urſprung haben. Nur die bloſse Form, d. h. dasjenige, wodurch ſich die Vorſtellung auf das Subject bezieht, (oder das was in ihr dem Subjecte zugehört,) kann durch das

Vermögen des Subjects entstanden sein; der Stoff hingegen, dasjenige wodurch sich die Vorstellung auf das Object bezieht, (oder was an ihr dem Objecte eigenthümlich ist,) kann nicht durch das Vermögen des Subjects entstanden, sondern muss demselben gegeben sein. Wäre an der Vorstellung nicht nur die Form, sondern auch der Stoff durch das Gemüth hervorgebracht, so würde alles Bewusstsein, alle Unterscheidung der blossen Vorstellung vom Subjecte und Objecte, ohnmöglich sein, die sich nur dadurch denken läst, dass in der blossen Vorstellung etwas enthalten ist, das nicht durch die Handlung des Gemüths entstanden ist, sondern bei derselben vorausgesetzt wird und dem Objecte eigen ist.

§. 227.

Jede endliche Vorstellung, jede Vorstellung die in und mit dem Bewusstsein entsteht, muss erzeugt werden. Zu jeder Erzeugung gehört zweierlei: etwas, das durch sie erst zur Wirklichkeit kommt, hervorgebracht wird; und etwas, das in der Erzeugung nicht hervorgebracht wird, sondern als gegeben vorhanden sein muss. Dieses ist der Stoff; jenes ist die Form des Erzeugten. Das Gemüth müsste seine Vorstellungen erschaffen, d. h. aus Nichts hervorbringen, wenn es den Stoff derselben hervorzubringen hätte; es würde ihm aber nicht blos der Stoff, sondern auch die Form, und folglich die Vorstellung selbst gegeben werden müssen, wenn die Hervorbringung der Form an dem Gegebenen nicht sein eigenthümliches Geschäft wäre.

§. 228.

Da wir an der Vorstellung Stoff und Form unterscheiden, und beide auf das Gemüth, nur in ganz verschied-

schiedner Hinsicht, beziehen, so folgt, dass das Vorstellungsvermögen aus zwei wesentlich verschiednen und wesentlich vereinigten Theilen bestehe, 1) aus Receptivität (Empfänglichkeit), worunter das Vermögen den Stoff zu einer Vorstellung zu empfangen, 2) aus Spontaneität, worunter das Vermögen an dem Stoff die Form hervorzubringen, verstanden wird.

Beim blossen Gegebenwerden des Stoffes verhält sich das vorstellende Subject leidend. Unter der Receptivität, als einem Theile des Vorstellungsvermögens, muss also ein blos sich leidend verhaltendes Vermögen, blosse Empfänglichkeit, gedacht werden. Zum Hervorbringen aber gehört Thätigkeit; beim Hervorbringen der Form an dem Stoffe verhält sich also das vorstellende Subject thätig, und zwar selbstthätig, in wie fern es sich nicht als Werkzeug eines andern, sondern als das hervorbringende Subject selbst verhält.

§. 229.

Receptivität und Spontaneität vereinigt heissen die vorstellende Kraft, in wie fern beide in der Natur des Subjects bestimmt sind, welches nur durch sie das Vorstellende heissen kann. Der Ausdruck: vorstellende Kraft, bezeichnet aber keineswegs die Substanz des vorstellenden Subjects, noch auch den völlig zureichenden Grund der Wirklichkeit der Vorstellung; sondern nur den Antheil, der dem vorstellenden Subjecte an einer wirklichen Vorstellung zukommt, und der durch die wirkliche Receptivität und Spontaneität desselben bestimmt wird.

§. 230.

Da die Form der Vorstellung nur an dem gegebnen Stoffe hervorgebracht werden kann; der Stoff aber sich nur in so fern geben lässt, in wie fern das vorstel-

 lende

lende Gemüth Empfänglichkeit für denselben hat; so hängt die Form, welche der Stoff im Gemüthe erhält, eben sowohl von der Receptivität, als von der Spontaneität ab; und die letztere kann bei der Hervorbringung der Form nur der Beschaffenheit der erstern gemäſs wirken.

§. 231.

In wie fern die Receptivität und Spontaneität des Vorstellungsvermögens im vorstellenden Subjecte an sich gegründet sind, in so fern sind sie schlechterdings nicht vorstellbar. Denn das Gemüth, in wie fern es das Subject alles Vorstellens ist, kann nie das Vorgestellte sein; so wenig als ein Auge sich selbst zu sehen vermag.

Dies ist der Grund der Vergeblichkeit aller bisherigen und künftigen Versuche, die Natur der Seele, in wie fern unter derselben nicht das bloſse Vorstellungsvermögen, sondern die Substanz verstanden wird, kennen zu lernen. Der Begriff des Vorstellungsvermögens kann daher nicht aus der vorstellenden Substanz, sondern allein aus der bloſsen Vorstellung abgeleitet werden.

§. 232.

Wenn das Object von dem Subjecte in der Vorstellung unterschieden, und also diese Unterscheidung im Bewuſstsein möglich sein soll; so muſs der Stoff der Vorstellung ein Mannigfaltiges, und die Form der Vorstellung Einheit des Mannigfaltigen sein.

Nur durch den Stoff bezieht sich die Vorstellung auf das im Bewuſstsein durch sie zu Unterscheidende (den Gegenstand), und nur durch die Form auf das im Bewuſstsein durch sie Unterscheidende (das Subject). Die Beschaffenheit, welche dem Stoffe in der Vorstellung als Stoff derselben zukommt, muſs also den Grund der Möglichkeit der Unterscheidung des Objects vom Subject enthalten. Der Grund der Möglich-

lichkeit einer Unterscheidung kann aber nur in der Mannigfaltigkeit liegen; dem Stoffe der Vorstellung muss, als einem solchen, Mannigfaltigkeit zukommen. In wie fern aber der Stoff von der Form; das Hervorgebrachte vom Gegebenen; das, was sich aufs Subject, von dem was sich aufs Object bezieht, wesentlich verschieden sein muss; das von dem Mannigfaltigen überhaupt verschiedne aber nichts als Einheit sein kann; in so fern muss die Form der Vorstellung Einheit des Mannigfaltigen sein. Durch die hervorgebrachte Einheit bezieht sich also die Vorstellung auf das Subject, (auf das, was im Bewusstsein sich als das Unterscheidende, und in so fern blos thätige verhält;) durch das gegebne Mannigfaltige bezieht sich aber die Vorstellung auf das Object (auf das, was im Bewusstsein sich als das vom Subjecte Unterschiedene, woran sich die Thätigkeit äussert, und dem der Stoff der Thätigkeit angehört, verhält).

§. 233.

Die Receptivität besteht daher in dem Vermögen ein Mannigfaltiges zu empfangen, und die ursprüngliche Einrichtung dieses leidenden Vermögens (der Receptivität) in wie fern dasselbe nur für ein Mannigfaltiges empfänglich ist, heisst die Form der Receptivität. Wo ein Vorstellungsvermögen ist, da muss auch das Vermögen, einen Stoff unter der Form der Mannigfaltigkeit zu empfangen, da sein.

§. 234.

Die Spontaneität besteht in dem Vermögen, an dem gegebenen Mannigfaltigen Einheit (Synthesis) hervorzubringen, oder dasselbe zu verbinden. Die im Vorstellungsvermögen bestimmte, und im Verbinden bestehende Handlungsweise heisst die Form der Spontaneität.

§. 235.

Die Formen der Receptivität und Spontaneität sind in dem vorstellenden Subjecte in und mit dem Vorstel-

stellungsvermögen, dessen Natur sie ausmachen, gegegeben und folglich vor aller Vorstellung vorhanden. Diese Formen sind also vom Vorstellungsvermögen unzertrennlich; und daher im vorstellenden Subjecte mit dem Vorstellungsvermögen und durch dasselbe vorhanden. Das Subject des Bewusstseins muss Receptivität und Spontaneität haben, bevor es eine wirkliche Vorstellung hat.

Wir kennen die Seele nur als das vorstellende Subject, d. h. als ein Subject, welches Receptivität und Spontaneität hat, und dieselbe durch Vorstellungen äusert.

§. 236.

Seine Receptivität und Spontaneität und die Form derselben, die zu allen seinen Handlungen vorausgesetzt wird, ist von diesen Handlungen unabhängig; sie kann von ihm nicht hevorgebracht, sie muss ihm gegeben sein. Gegeben aber heissen die Formen der Receptivität und Spontaneität nur in so fern, in wie fern sie im Gemüthe vorhanden sind, ohne durch dasselbe hervorgebracht zu sein. Jene Formen sind daher das a priori im Gemüthe gegebne; der Stoff aber zur Vorstellung, der von dem Objecte dem Gemüthe zugeführt wird, ist das a posteriori gegebne.

§. 237.

Diejenige Veränderung, welche in dem Subjecte dadurch vorgeht, dass der Receptivität desselben ein Stoff gegeben wird, heisst afficirt werden, und die Handlung, wodurch der Stoff gegeben wird — afficiren.

§. 238.

Der Stoff zur Vorstellung heisst objectiv, in wie fern er durch das Object, dem er in der Vorstellung entspricht, bestimmt ist; alle Vorstellungen, die einen ob-

objectiven Stoff enthalten, sind Vorstellungen a posteriori, oder empirische Vorstellungen.

§. 239.

Eine Vorstellung aber, zu welcher der Stoff vor aller Vorstellung in der ursprünglichen (subjectiven) Einrichtung des Vorstellungsvermögens bestimmt ist, heisst Vorstellung a priori oder reine Vorstellung.

§. 240.

Diese Vorstellungen a priori sind, in wie fern durch sie nothwendige und allgemeine Merkmale der Vorstellung überhaupt vorgestellt werden, nothwendige und allgemeine, und in dieser Rücksicht von aller Erfahrung unabhängige, Vorstellungen.

§. 241.

Die Form der Vorstellung überhaupt (§. 220.), die durch die Formen der Receptivität und Spontaneität (§. 228. 230.) bestimmt wird, enthält das Merkmal a priori für alle Gegenstände, in wie fern sie vorstellbar sind; ein Merkmal, das in so fern ein nothwendiges und allgemeines Merkmal alles Vorstellbaren ist.

§. 242.

Ein Gegenstand wird vorstellbar, in wie fern sich eine Vorstellung auf ihn beziehen lässt. Auf jeden Gegenstand muss daher auch die Form der Vorstellung überhaupt (die mit der Vorstellung unzertrennlich verbunden ist) bezogen werden; sie (die Form) muss auf ihn (den Gegenstand) als einen Vorgestellten übergetragen werden, und sein Merkmal, in wie fern er ein Vorgestelltes ist, ausmachen. Dieses Merkmal kommt dem Vorgestellten nothwendig zu, weil es nur durch dasselbe ein Vorgestelltes ist; — allgemein,

weil sich ohne dasselbe kein Vorgestelltes denken läfst. Daher ist Einheit des Mannigfaltigen (§. 232.) ein nothwendiges und allgemeines Merkmal alles desjenigen, was wirklich vorgestellt wird, und sich vorstellen läfst.

§. 243.

Da der Stoff in einer Vorstellung dasjenige ist, was dem, von der Vorstellung verschiedenen, Gegenstande entspricht, so muss die Vorstellung, die einen objectiven, einen von aussen her gegebnen Stoff hat, (§. 238.) sich auch auf einen ausser dem Gemüthe befindlichen Gegenstand beziehen. In wie fern nun der objective Stoff zur Wirklichkeit der Vorstellung überhaupt unentbehrlich ist, in so fern ist aus dem Dasein einer Vorstellung überhaupt, das Dasein der *Dinge ausser uns* eben so erwiesen, als das Dasein eines Vorstellungsvermögens, und das Dasein eines von jenen Dingen verschiednen Subjects, dem das blosse Vorstellungsvermögen angehört, und das wir unser Ich nennen.

§. 244.

Dadurch aber, dafs das Dasein der Dinge ausser uns behauptet wird, wird keinesweges etwas über die Natur und das Wesen der Dinge an sich (§. 224. 225) festgesetzt. Die Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit werden nur in so fern auf sie übergetragen, in wie fern der objective Stoff der Vorstellung, der nicht in dem Vorstellungsvermögen selbst enthalten, sondern von aussen gegeben wird, ihr Dasein vorauszusetzen nöthigt.

Es wird daher durch eine Idee (Vorstellung der Vernunft) eben so wenig als durch eine sinnliche Vorstellung, der Gegenstand als Ding an sich

vor-

vorgestellt. Der Gegenstand, auf den eine sinnliche Vorstellung bezogen wird (die Erscheinung — Phänomenon) und der Gegenstand, der in der Idee vorgestellt wird (das Vernunftwesen — Noumenon) sind beide nur in so fern vorstellbar, in wie fern ihnen die *Formen* der Vorstellung beigelegt werden, die ihnen an sich nicht zukommen können. Auch die Vernunft vermag also nicht Dinge an sich vorzustellen, und das Noumenon ist, als ein Vorgestelltes, von dem Dinge an sich wesentlich verschieden. Wenn wir die Erscheinung von dem Dinge, das ihr zum Grunde liegt, unterscheiden; so haben wir von diesem Dinge keine Vorstellung als einem Dinge an sich, sondern (negativ) als einem durch keine sinnliche Vorstellung, sondern durch eine blosse Idee vorgestellten, einem Noumenon; von dem wir nie wissen könnten, ob es nicht ein blosses Product unserer Vernunft wäre, wenn nicht die Erscheinung, durch das, was an ihr gegeben ist, für die Wirklichkeit des ausser der Vorstellung befindlichen bürgte. Die Idee der Gottheit z. B., deren Realität, d. h. ihre Anwendbarkeit auf Etwas was nicht blosse Idee ist, durch die practische Vernunft verbürgt wird, ist nicht Vorstellung der Gottheit als eines Dinges an sich, sondern als eines blossen Noumenons. Alle Merkmale, die der Gottheit als einem Vorgestellten, und so weit sie vorstellbar ist, zukommen, sind lediglich in der Form der Vernunft bestimmt, und können also nicht das, was die Gottheit an sich ist, sondern nur wie sie von uns gedacht werden muss, oder was sie im Verhältnisse auf unser Vorstellungsvermögen ist, und wie wir sie uns bezeichnen müssen, bedeuten.

§. 245.

In wie fern in der Vorstellung überhaupt ein Afficirtwerden der Receptivität vorkommen muss (ein Eindruck von aussen), das Afficirtwerden überhaupt aber (die Veränderung, bei der sich das Gemüth leidend verhält) Empfindung heisst, in so fern

heisst

heiſst die Vorſtellung überhaupt Empfindung in weiterer Bedeutung des Wortes. (§. 207.)

In wie fern das Vermögen des Empfindens (afficirt zu werden), Sinnlichkeit in weiterer Bedeutung des Wortes heiſst, in ſo fern kommt jedem Vorſtellungsvermögen überhaupt Sinnlichkeit zu; und die Sinnlichkeit (die ganz von der Organiſation iſolirt gedacht und blos dem Vorſtellungsvermögen, mithin dem Gemüthe und nicht dem Körper beigelegt werden muſs) in dieſem Verſtande erniedrigt den Menſchen ſo wenig zum Thiere herab, daſs ſie ihm vielmehr mit dem höchſten aller erſchaffnen Geiſter gemein ſein muſs.

§. 246.

In wie fern die Vorſtellung überhaupt, ihrem Stoffe nach, ein Mannigfaltiges enthalten muſs, und durch dieſes Mannigfaltige in ihr das Object dem Subjecte vorgeſtellt wird; in ſo fern heiſst ſie Anſchauung in weiterer Bedeutung.

§. 247.

In wie fern in der Vorſtellung überhaupt eine Handlung der Spontaneität vorkommen muſs, die Handlung des Gemüths aber ein *Denken*, und ihre Wirkung *Gedanke* in weiterer Bedeutung heiſst; in ſo fern heiſst die Vorſtellung überhaupt Gedanke in weiterer Bedeutung. — Der Stoff jeder Vorſtellung wird empfunden, die Form gedacht.

§. 248.

In wie fern die Vorſtellung überhaupt, ihrer Form nach, ein Mannigfaltiges in ſich begriffen (zur Einheit gebracht) enthält; in ſo fern heiſst ſie *Begriff* in weiterer Bedeutung.

§. 249.

In wie fern die Vorſtellung überhaupt, als bloſse Vorſtellung, von allem was Gegenſtand derſelben iſt,

ver-

verschieden; und nicht ausser dem Vorstellenden vorhanden ist; in so fern heisst die Vorstellung überhaupt Idee in weiterer Bedeutung.

Das Wort Idee wird dann gebraucht, wenn man die blossen Vorstellungen den Erscheinungen (Objecten der Sinnenwelt) entgegen setzt, und damit etwas blos im Gemüthe befindliches bezeichnet. So sagt man: dies ist nur noch Idee; eine Idee realisiren u. s. f.

Theorie des Bewusstseins.

§. 250.

Das Bewusstsein überhaupt besteht im Bezogenwerden der Vorstellung durch das Subject auf Object und Subject, und ist von der Vorstellung überhaupt unzertrennlich.

Man ist sich Etwas bewusst, in wie fern Etwas vorgestellt, d. h. eine Vorstellung auf einen Gegenstand bezogen; — man ist sich des Etwas bewusst, in wie fern dem Subjecte vorgestellt, d. h. eine Vorstellung aufs Subject bezogen wird. — Nur durch das Bezogenwerden wird wirklich vorgestellt, d. h. dem Subjecte ein Object vergegenwärtigt. Ohne Bewusstsein überhaupt lässt sich also keine Vorstellung überhaupt als wirklich denken.

§. 251.

Die Behauptung der Wirklichkeit und Möglichkeit bewusstseinloser Vorstellungen hat ihren Grund, theils in dem unentwickelten und unrichtigen Begriffe von Vorstellung überhaupt, indem man alles, was im Gemüthe vorgeht, jedes Afficirtwerden, jede Aeusserung der Thätigkeit, jede Anstalt zur Vorstellung, Vorstellung nannte; theils in dem unrichtigen Begriffe von einer die Vorstellungen hervorbringenden

den Kraft, die als eine solche, ihrem Wesen nach, nie nichthervorbringend sein könnte, daher denn die Seele unaufhörlich, und folglich auch ohne Bewußtsein, Vorstellungen haben müsse; theils endlich in dem unentwickelten Begriffe vom Bewußtsein selbst, in welchem man das Bewußtsein überhaupt, und folglich auch das dunkle Bewußtsein mit dem klaren verwechselte, und daher, wo kein klares Bewußtsein statt fand, das Bewußtsein überhaupt, läugnete.

§. 252.

Das Vorstellende heißt, in Rücksicht aufs Bewußtsein, das Subject; das Vorgestellte, das Object des Bewußtseins. In wie fern jeder der drei wesentlichen Bestandtheile des Bewußtseins überhaupt, besonders vorgestellt, und in so fern Object eines besondern Bewußtseins werden kann; in so fern giebt es nur drei mögliche Arten des Bewußtseins.

§. 253.

1) Bewußtsein der Vorstellung, bei welchem (nicht die Vorstellung überhaupt, sondern) eine im Bewußtsein wirkliche und besondre Vorstellung vorgestellt, d. h. Gegenstand einer Vorstellung, und in so fern Object eines besondern Bewußtseins wird, durch welches man sich seiner Vorstellung als einer Vorstellung bewußt wird.

§. 254.

2) Bewußtsein des Vorstellenden (Selbstbewußtsein) bei welchem das Subject des Bewußtseins, in wie fern es das Vorstellende ist, zum Object einer besondern Vorstellung, und durch dieselbe eines besondern Bewußtseins wird, durch welches man sich seiner selbst, seines Ichs bewußt ist.

§. 255.

3) Bewuſstſein des Vorgeſtellten, bei welchem ein Object des Bewuſstſeins, das ein bloſses Object, und folglich weder Vorſtellung, noch das Subject iſt, zum Object einer beſondern Vorſtellung, und durch dieſelbe eines beſondern Bewuſstſeins wird, durch welches man ſich des Objects, in wie fern es ein Vorgeſtelltes iſt, bewuſst iſt, wobei alſo das ſchon Vorgeſtellte, durch eine neue Vorſtellung als ein ſolches vorgeſtellt werden muſs.

§. 256.

Das Bewuſstſein überhaupt heiſst klar, in wie fern es Bewuſstſein der Vorſtellung iſt.

Bewuſtſein überhaupt findet ſtatt, ſobald man ſich etwas vorſtellt. Man kann ſich etwas bewuſst ſein, ohne daſs man ſich der Vorſtellung, durch welche man ſich etwas bewuſst iſt, insbeſondre, und als einer ſolchen, bewuſst iſt. In dieſem Falle iſt Bewuſtſein, aber dunkles Bewuſtſein vorhanden; welches ſich nur dann aufklärt, wenn man ſich die Vorſtellung, durch welche etwas vorgeſtellt wurde, als Vorſtellung, vorſtellt, und ſich alſo des Vorſtellens bewuſst wird. Jedem klaren Bewuſtſein muſs alſo ein dunkles vorhergegangen ſein. Denn man muſs vorher vorgeſtellt haben, man muſs eine Vorſtellung beſitzen, bevor man ſich dieſelbe vorſtellen kann.

§. 257.

Die drei Arten des klaren Bewuſstſeins: 1) Das Bewuſstſein der Vorſtellung iſt klar, in wie fern es bloſses Bewuſstſein der Vorſtellung iſt. 2) Das Bewuſstſein des Vorſtellenden, (das Selbſtbewuſstſein,) iſt klar, in wie fern es von dem Bewuſstſein der Vorſtellung, durch welches das Subject als das Vorſtellende vorgeſtellt wird, begleitet iſt. 3) Das Bewuſstſein des Vorgeſtellten iſt klar, in wie fern

es

es von dem Bewuſstſein der Vorſtellung, durch welche das Vorgeſtellte vorgeſtellt wird, begleitet iſt.

Jedes Bewuſstſein alſo (das Bewuſstſein überhaupt) iſt klar, in wie fern es Bewuſstſein der Vorſtellung iſt; und jedes iſt dunkel, in wie fern bei ihm kein Bewuſstſein der Vorſtellung ſtatt findet.

§. 258.

Das Bewuſstſein überhaupt heiſst deutlich, in wie fern es Bewuſstſein des Vorſtellenden als eines ſolchen, Selbſtbewuſstſein, iſt.

Jedem deutlichen Bewuſstſein muſs ein klares vorhergegangen ſein. Denn man muſs vorher die Vorſtellung als Vorſtellung vorgeſtellt haben, bevor man ſich als das Vorſtellende — d. h. als dasjenige, dem die Vorſtellung angehört, vorſtellen kann. Es geht alſo jedesmal der Weg vom undeutlichen Bewuſstſein durchs klare, zum deutlichen.

§. 259.

Die drei Arten des deutlichen Bewuſstſeins: 1) Das Bewuſstſein des Vorſtellenden, (das Selbſtbewuſstſein,) iſt deutlich, in wie fern es bloſses Selbſtbewuſstſein iſt. 2) Das Bewuſstſein der Vorſtellung und 3) des Vorgeſtellten ſind deutlich, in wie fern ſie vom Selbſtbewuſstſein begleitet ſind.

Jedes Bewuſstſein alſo (das Bewuſstſein überhaupt) iſt deutlich, in wie fern es Selbſtbewuſstſein iſt.

§. 260.

Das Bewuſstſein, deſſen Object weder eine bloſse Vorſtellung, noch das Vorſtellende, ſondern ein von beiden unterſchiednes Vorgeſtelltes iſt, heiſst Erkenntniſs.

Theo-

Theorie des Erkenntnifsvermögens überhaupt.

§. 261.

In der Erkenntnifs wird der vorgestellte Gegenstand sowohl von der vorgestellten Vorstellung, als auch vor dem vorgestellten Vorstellenden unterscheiden.

Versteht man unter dem bestimmten Gegenstande (bei der Erkenntnifs) denjenigen, der weder als vorgestellte Vorstellung, noch als das vorgestellte Vorstellende in Einem Bewufstsein vorkommt, — wie man ihn denn so denken mufs, wenn man Erkenntnifs nicht mit dem Selbstbewufstsein und dem Bewufstsein der Vorstellung verwechseln will: so mufs, wenn ein solches Bewufstsein des Gegenstandes, oder Erkenntnifs überhaupt, möglich sein soll, der Gegenstand auf zwei sehr verschiedne Arten *bestimmt* sein. Einmal als Gegenstand in der blofsen Vorstellung, und dann als vorgestellter Gegenstand im Bewufstsein. Als Gegenstand in der blofsen Vorstellung — vermittelst eines gegebnen Stoffes, der sich unmittelbar auf das, was keine Vorstellung und nicht das Subject selbst ist, folglich (als blofser Stoff) auf das Ding an sich bezieht, und woraus denn die Vorstellung entsteht, durch welche der noch nicht vorgestellte Gegenstand zu einem Vorgestellten wird. Als vorgestellter Gegenstand im Bewufstsein — durch eine zweite Vorstellung, durch welche der, durch die erste zu einem Vorgestellten erhobne, Gegenstand als ein Vorgestelltes vorgestellt, d. h. zu einem Objecte des Bewufstseins als ein Vorgestelltes erhoben wird. Durch die Eine dieser Vorstellungen wird der blofse Gegenstand ein Vorgestelltes, durch die Andre ein Erkanntes; die eine entsteht unmittelbar aus dem gegebnen Stoffe, der in ihr unmittelbar das blofse Object repräsentirt; die andre aus der, auf den Gegenstand bezogenen, Vorstellung, und folglich aus einem Stoffe, der in ihr das blofse Object nur vermittelst

der auf dasselbe bezogenen Vorstellung repräsentirt; durch die Eine wird der bloſse Gegenstand, vermittelst des ihm entsprechenden Stoffes, *angeschaut*, durch die Andre wird er durch eine, aus der auf ihn unmittelbar bezogenen Vorstellung hervorgebrachte, besondere, Vorstellung *gedacht*.

§. 262.

Zur Erkenntniſs überhaupt gehören zwei verschiedne Vorstellungen *); die Eine, welche unmittelbar auf den bloſsen Gegenstand bezogen wird, und Anschauung, die Andre, welche mittelbar (vermittelst der ersten) auf den bloſsen Gegenstand bezogen wird, und Begriff heiſst.

§. 263.

Der Gegenstand der Erkenntniſs unterscheidet sich also vom Gegenstande einer Vorstellung überhaupt dadurch, daſs bei diesem überhaupt nicht ausgemacht ist, ob er ein schon Vorgestelltes sei, oder nicht; ob er ein bloſses Vorgestelltes, oder eine vorgestellte Vorstellung, oder das vorgestellte Vorstellende sei; während der Gegenstand der Erkenntniſs ein bloſses und zwar schon Vorgestelltes sein muſs, indem unter Erkenntniſs das Bewuſstsein des Gegenstandes als eines bloſsen Vorgestellten verstanden wird. Die Erkenntniſs muſs also eine Vorstellung enthalten, durch welche der bloſse Gegenstand zum Vorgestellten erhoben, und eine andre, durch welche er in dieser Eigenschaft vorgestellt, d. h. Object des Bewuſstseins wird.

§. 264.

Anschauung ist, bei der Erkenntniſs, die auf den bloſsen Gegenstand unmittelbar, — Begriff, die

*) Man sehe den Grund dazu in der Note des vorhergehenden §.

die auf denselben mittelbar- bezogene Vorstellung, und nur durch das Bezogenwerden dieser beiden Vorstellungen aufs blosse Object entsteht Erkenntniss. Aber dieses Bezogenwerden setzt das Vorhandensein der beiden Vorstellungen voraus, die, als blosse Vorstellungen, vom blossen Objecte unterschieden werden. Die Anschauung, als blosse Vorstellung, oder die blosse Anschauung ist also eine Vorstellung, die sich unmittelbar auf ein blosses Object beziehen läfst; und der Begriff ist eine Vorstellung, die sich mittelbar auf ein blosses Object beziehen läfst.

§. 265.

Obgleich daher die Anschauung, an sich, nicht Erkenntniss sein kann; so ist sie doch der Anfang, und eines der Elemente der Erkenntniss, die sich nicht ohne eine Vorstellung denken läfst, durch welche ein blosses Object zu einem blossen Vorgestellten erhoben, d. h. unmittelbar vorgestellt wird. Hieraus folgt auch, dafs die Erkenntniss durch einen blossen Begriff eben so wenig denkbar ist, als ohne Begriff durch blosse Anschauung.

§. 266.

In wie fern die Anschauung einen Bestandtheil der Erkenntniss überhaupt ausmacht; in so fern ist sie eine Vorstellung, die aus einem blos gegebnen Stoffe, und folglich aus keiner andern Vorstellung entsteht.

§. 267.

In wie fern der Begriff einen Bestandtheil der Erkenntniss überhaupt ausmacht, in so fern ist er eine Vorstellung, die aus einer andern Vorstellung, folglich aus einem Stoffe, der schon die Form der Vorstellung angenommen hat, entsteht.

§. 268.

Der Begriff hat also den Gegenstand unter der Form der Vorstellung zum unmittelbaren Objecte; und er kann nur dadurch entstehen, dass das dem Gegenstande in der Anschauung entsprechende Mannigfaltige, welches schon die Form der Vorstellung angenommen hat, in dieser Eigenschaft Stoff einer neuen Vorstellung wird. Der Stoff dieser Vorstellung ist denn das Mannigfaltige des Vorgestellten, aus welchem, in wie fern es nun die Form der Vorstellung erhält, Einheit des vorgestellten Mannigfaltigen wird, die, auf den Gegenstand bezogen, demselben das Merkmal der objectiven Einheit giebt; d. h. ihn im Bewusstsein zu einem vorgestellten Objecte macht.

§. 269.

In wie fern die Anschauung aus dem blossen Gegebnen entsteht; kann sie nur durch ein Afficirtwerden entstehen — d. h. durch eine Veränderung im Subjecte, wobei sich dasselbe leidend verhält; während der Begriff durch eine Handlung der Spontaneität entstehen muss.

§. 270.

Der Begriff wird aus der Anschauung, und folglich (wenigstens unmittelbar) aus einem nicht durchs Afficirtwerden Gegebnen, erzeugt. In wie fern er Begriff ist, entsteht er also durch eine Veränderung, wobei sich das Gemüth blos thätig verhält.

§. 271.

Auch bei der Anschauung ist die Spontaneität thätig, in wie fern sie an dem durch Afficirtwerden Gegebnen, die Form der Vorstellung hervorbringt. Aber der

der Entstehungsgrund der Anschauung, als einer solchen, liegt nicht in dieser Handlung der Spotaneität, sondern in einem leidenden Verhalten der Receptivität, durch welches die Spontaneität, gezwungen, an dem gegebnen Stoffe die Form der Vorstellung erzeugt; während der Entstehungsgrund des Begriffes in einer nicht durch Einwirkung abgedrungenen Handlung, sondern in der sich ungezwungen äussernden Thätigkeit der Spontaneität liegt, die einen schon von ihr verbundenen Stoff noch einmal verbindet, und sich folglich mit einem Stoffe beschäftigt, den sie nicht unmittelbar durch Afficirtwerden erhalten hat.

Theorie der Sinnlichkeit.

§. 272.

Die Receptivität (sinnliche Empfänglichkeit) heisst von innen afficirt, in wie fern sie durch die Spontaneität des vorstellenden Subjects afficirt ist; sie heisst von aussen afficirt, in wie fern sie afficirt ist, aber nicht durch die Spontaneität.

Die Anschauung entsteht durch das unmittelbare Afficirtwerden, d. h. durch ein Gegebnes, oder durch diejenige Veränderung, bei der sich das Subject leidend verhält. Dagegen entsteht der Begriff, nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst der Anschauung, die ihm seinen Stoff liefert, durch Afficirtsein. (Reinholds Beiträge u. s. w. Th. I. S. 242 ff.)

§. 273.

Diejenige Anschauung, deren Stoff, seiner objectiven Beschaffenheit nach, im Vorstellenden durch blosses Afficirtwerden bestimmt ist, heisst: sinnlich.

§. 274.

Das Vermögen, durch die Art und Weise wie das Gemüth afficirt wird, zu Vorstellungen zu gelangen, heisst: Sinnlichkeit.

§. 275.

Der Grundbegriff der Sinnlichkeit muss nothwendig verfehlt werden, sobald man in derselben Merkmale aufnimmt, die nicht dem blossen Vorstellungsvermögen, sondern entweder dem Subjecte desselben (als Substanz), oder der Organisation und den, an derselben angestellten fünf sinnlichen, Werkzeugen zukommen.

Es muss also einen Begriff der Sinnlichkeit geben, der eben derselbe bleibt, man mag das Subject der Sinnlichkeit im Körper, oder in einem Geiste, oder in Geist und Körper zugleich aufsuchen, und dieser ist der Begriff vom blossen sinnlichen Vorstellungsvermögen.

§. 276.

Diejenige Anschauung, deren Stoff, seiner objectiven Beschaffenheit nach, im Vorstellenden durchs blosse Vorstellungsvermögen bestimmt ist, heisst: intellectuel. (§. 273.)

Intellectuel bezeichnet das Nichtsinnliche im Vorstellenden. Auch nennt man diejenige Vorstellung intellectuel, bei welcher nicht die Vorstellung durch den Gegenstand, sondern der Gegenstand durch die Vorstellung bestimmt wird. Dasjenige, was im blossen Vorstellungsvermögen bestimmt ist, ist nur seiner Möglichkeit nach bestimmt, und kann seiner Wirklichkeit nach nur durch Handlung des Vorstellenden bestimmt werden. Die Formen des Vorstellungsvermögens sind zwar, ihrer bestimmten Möglichkeit nach, dem Subjecte gegeben; aber sie sind nicht eher als wirkliche Gegenstände denkbar, als bis das Subject diese Formen dadurch, dass es seine Receptivität diesen

sen Formen gemäſs afficirte, von der bloſsen Möglichkeit im bloſsen Vermögen, zur Wirklichkeit in der Vorſtellung erhoben hat.

§. 277.

In wie fern eine Anſchauung durch ein Afficirtwerden von auſſen entſteht; in ſo fern heiſst ſie äuſsere Anſchauung, und bezieht ſich auf einen Gegenſtand, der weder als eine Vorſtellung noch als das Vorſtellende, ſondern nur als ein von beiden unterſchiedenes bloſses Object vorgeſtellt werden kann.

Der Stoff iſt dasjenige, wodurch eine Vorſtellung auf ihren Gegenſtand bezogen, und wodurch der Gegenſtand in der bloſsen Anſchauung beſtimmt wird. Der von auſſen gelieferte Stoff repräſentirt daher etwas auſſer dem Gemüthe Befindliches; die Vorſtellung wird durch ihn auf einen Gegenſtand auſſer dem Gemüthe bezogen; und es kann durch ihn in der Anſchauung kein andrer Gegenſtand beſtimmt ſein, als der weder eine Vorſtellung, noch das Vorſtellende iſt. Das Subject verhält ſich beim Afficirtwerden von auſſen (durch etwas vom Subjecte Verſchiedenes) ſchlechterdings leidend, und kann eben darum den, durch ein ſolches Afficirtwerden erhaltenen, Stoff nicht auf ſich ſelbſt beziehen.

§. 278.

Jede äuſsere Anſchauung iſt ſinnlich, und das Vermögen der äuſsern Anſchauung heiſst der äuſsere Sinn.

Um zu wiſſen, daſs man unter dem äuſsern Sinne nicht die Reizbarkeit der Organiſation denken dürfe, dazu bedarf man eines beſtimmten Begriffs vom Vorſtellungsvermögen, der ganz vom Subjecte abſtrahirt, die bloſse Form des Vorſtellungsvermögens enthält, und nur, worinn ſie beſtehe, nicht, woraus ſie entſtehe, ausſagt.

§. 279.

Der äufsere Sinn, d. h. die bestimmte Empfänglichkeit für den objectiven Stoff, mufs selbst der Organisation und ihrer Reizbarkeit, in wie fern diese empfindbar und anschaulich sein sollen, im Gemüthe vorausgehen.

Z. B. so weifs ich aus Erfahrung, dafs aller Stoff, der den Vorstellungen aufser mir befindlicher Gegenstände entspricht, durch die fünf sinnlichen Werkzeuge modificirt werde; aber ich bin mir auch dieser fünf sinnlichen Werkzeuge, als Gegenstände bewufst, die ich in dem deutlichen Bewufstsein derselben von mir, als dem vorstellenden Subjecte, unterscheiden und unter die Gegenstände aufser mir zählen mufs.

§. 280.

Das Afficirtsein der sinnlichen Werkzeuge, in wie fern dasselbe vorstellbar ist, ist von dem, zu blofsen Vorstellungen gehörigen, Afficirtsein der sinnlichen Empfänglichkeit unterschieden, und setzt selbst wieder Receptivität des Vorstellungsvermögens, als a priori im Gemüth vorhanden, voraus.

§. 281.

Die Empfänglichkeit der fünf sinnlichen Werkzeuge gehört also zwar zu dem sinnlichen Vorstellungsvermögen; aber nicht als ein a priori in demselben vorhandner Bestandtheil, sondern als eine Modification desselben, die den äufsern Sinn, als bestimmt gegeben, voraussetzt. Die fünf Sinne gehören daher dem äufsern (a priori in und mit dem Vorstellungsvermögen gegebnen) Sinne des Gemüthes blos als fünf empirische, nur aus der Erfahrung bekannte, durch äufsern Eindruck in der Vorstellung gegebne, Modificationen an. Sie gehören nicht zur Form der sinnlichen Vorstellung überhaupt,

haupt, sondern nur zu den Bestimmungen des *Stoffes* gewisser sinnlicher Vorstellungen von Dingen ausser uns. (Sie selbst können also nur durch Vorstellungen a posteriori, in welchen ihnen ein, dem Vorstellungsvermögen von aussen gegebner, Stoff entspricht, vorgestellt werden.)

§. 282.

In wie fern eine Anschauung, durch ein Afficirtwerden von innen entsteht, in so fern heisst sie überhaupt eine innere Anschauung. Wenn ihr Stoff im Afficirtwerden selbst besteht, so heisst sie innere sinnliche Anschauung, und bezieht sich auf einen Gegenstand, der nur als eine Vorstellung vorgestellt werden kann. Das Vermögen der innern sinnlichen Anschauungen heisst der innere Sinn.

Der nicht von aussenher dem Vorstellenden gelieferte Stoff repräsentirt in so fern auch keinen, ausser dem Gemüthe befindlichen, Gegenstand; und die unmittelbar aus ihm entstandene Vorstellung kann nicht auf etwas ausser, sondern muss auf etwas in dem Gemüthe bezogen werden. Es wird durch sie etwas im Gemüthe — es wird von innen angeschaut. — Wenn nun durch das Afficirtsein von innen nicht ein von diesem Afficirtsein verschiedner, und, seiner Beschaffenheit nach, im blossen Vorstellungsvermögen a priori bestimmter Stoff geliefert wird, (der das durch die Form des Vorstellungsvermögens bestimmte zum Gegenstande haben würde) sondern wenn das blosse Afficirtsein selbst die Beschaffenheit des Stoffes ausmacht; so kann der Gegenstand, der durch diesen Stoff repräsentirt wird, nichts anders sein, als dasjenige, was vermittelst des Afficirtseins durch die Spontaneität im Vorstellenden wirklich wird, nehmlich das sich leidend Verhalten der Receptivität und das Handeln der Spontaneität, d. h. die Veränderung im Vorstellenden, wobei die Receptivität afficirt wird (d. h. den Stoff empfängt) und die Spontaneität wirkt, (d. h. die

die Form hervorbringt) mit einem Worte — die Vorstellung selbst. Sie wird dann der Gegenstand einer unmittelbar auf sie bezogenen Vorstellung — einer innern sinnlichen Anschauung.

§. 283.

Anschauung heisst die sinnliche Vorstellung, in wiefern sie sich unmittelbar aufs blosse Object; — Empfindung, in wie fern sie sich unmittelbar aufs Subject beziehen lässt. Durch die innere Anschauung kann eine Vorstellung nur in ihrer unmittelbaren Beziehung aufs Subject vorgestellt werden, — denn in ihrer unmittelbaren Beziehung aufs Object, als Anschauung, lässt sie sich nur durch einen Begriff vorstellen; oder, welches eben so viel heisst: die unmittelbare Vorstellung einer Empfindung ist innere Anschauung; die unmittelbare Vorstellung einer Anschauung, ist ein Begriff.

§. 284.

Wenn der Stoff einer innern Anschauung, seiner objectiven Beschaffenheit nach, nicht durchs Afficirtsein, sondern im Vorstellungsvermögen bestimmt ist; so heisst die innere Anschauung: intellectuell, und bezieht sich auf ein Object, das weder als eine blosse Vorstellung, noch als das Vorstellende, sondern nur als die, a priori bestimmte und in so fern dem Subjecte eigenthümliche, Form der Vorstellung vorgestellt werden kann.

Die Anschauung des im blossen Vorstellungsvermögen Bestimmten, kann nur eine innere Anschauung sein, weil es Anschauung desjenigen ist, was im vorstellenden Subjecte, als einem solchen, bestimmt ist, und der ihr entsprechende Stoff, seinem Vorhandensein nach, nur durch die Handlung der, ihre Receptivität afficirenden, Spontaneität gegeben werden kann. Aber sie kann keine sinnliche Anschauung sein, weil die Beschaffenheit dieses Stoffes, nicht durchs Afficirtsein, sondern vor allem Afficirtsein, im blossen Vor-

Vorstellungsvermögen bestimmt ist. Der Stoff der sinnlichen innern Anschauung besteht im blossen Afficirtsein selbst, in dem Mannigfaltigen, was Veränderung in uns heisst; der Stoff der innern, intellectuellen Anschauung besteht keinesweges im Afficirtwerden, ohngeachtet er durch dasselbe als Stoff gegeben ist, sondern in dem Mannigfaltigen, welches einem Gegenstande angehört und durch denselben bestimmt wird, der seiner Möglichkeit nach, im blossen Vorstellungsvermögen; seiner Wirklichkeit nach aber, durch die Handlung der Spontaneität, welche die blosse Form der Vorstellung aus dem, was im Vorstellungsvermögen bestimmt ist, erzeugt — vorhanden ist. — Die Form der Vorstellung kommt zwar, als solche, blos durch die Spontaneität des Subjects zur Wirklichkeit, sie muss das Hervorgebrachte sein; aber sie wird aus dem a priori im blossen Vorstellungsvermögen Gegebenen hervorgebracht, und ist dadurch von allen blossen Vorstellungen verschieden, die aus einem Afficirtwerden, und in so fern aus einem a posteriori gegebenen Stoffe, erzeugt werden.

§. 235.

In wie fern sich die Erkenntniss entweder auf intellectuelle oder auf sinnliche, Anschauung gründet; in so fern ist sie entweder rein, intellectuell (Erkenntniss a priori) oder empirisch, sinnlich (Erkenntniss a posteriori). Das Vermögen der erstern heisst das obere Erkenntnissvermögen; — das Vermögen der andern — das untere.

In wie fern die intellectuelle Erkenntniss, in Rücksicht auf die Wirklichkeit ihres Stoffes, von der Selbstthätigkeit des Subjectes; die empirische und sinnliche hingegen in dieser Rücksicht lediglich von der Receptivität und dem Afficirtsein derselben abhängt; in so fern heisst das Vermögen der erstern, als der edlere Theil des Vorstellungsvermögens — das höhere; das Vermögen der andern — als der jenem untergeordnete Theil — das untere Erkenntnissvermögen. Das obere Erkenntnissvermögen

mögen ist die Vernunft; das untere, als Vermögen der sinnlichen Anschauung, — Sinnlichkeit; und als Vermögen der aus solchen Anschauungen erzeugten Begriffe, — Verstand, welche beide zusammengenommen, das untere Erkenntnissvermögen ausmachen.

§. 286.

Die Gegenstände der *intellectuellen* Anschauung sind durch die Formen des Vorstellungsvermögens im Vorstellenden vor aller Vorstellung bestimmt; der Stoff, der ihren Vorstellungen entspricht, kann dem Vorstellenden nicht nur nicht von aussen durch Eindruck gegeben; sondern nicht einmal durch ein Afficirtsein von innen, seiner Beschaffenheit nach, bestimmt sein, da alles Afficirtwerden von aussen, die bestimmte Form der Receptivität, und das Afficirtwerden durch Spontaneität, so wie die bestimmte Form der letztern (Spontaneität), als schon im Vermögen bestimmt vorhanden, voraussetzen. Diese Formen werden also a priori vorgestellt. Da aber im blossen Vorstellungsvermögen auch nichts anders als seine Form bestimmt sein kann; so ist auch diese Form, in wie fern sie sich an den Formen der Vorstellungen äussert, — das Einzige, unmittelbar a priori Vorstellbare; und in wie fern zur Erkenntniss a priori, Anschauung a priori gehört, — das Einzige a priori Erkennbare; und jede Erkenntniss a priori muss Erkenntniss einer Form des Vorstellungsvermögens sein.

Da nun die Gottheit und das Subject des Vorstellungsvermögens keine Formen unsers Vorstellungsvermögens sind; so sind sie auch nicht a priori erkennbar. Gleichwohl kann der, in der entwickelten Vernunft zu entdeckende, Ueberzeugungsgrund für das Dasein Gottes, Erkenntnissgrund, nicht für das Dasein Gottes, sondern für die Wahrheit der Ueberzeu-

zeugung heiſsen, weil er in der Form der Vernunft liegt. (Reinholds Beiträge u. ſ. w. Th. I. S. 395 ff.)

§. 287.

Die Gegenſtände der *ſinnlichen* Anſchauung ſind, im vorſtellenden Subjecte, keinesweges vor aller Vorſtellung, ſondern erſt in und durch die Vorſtellung beſtimmt, in welcher die Beſchaffenheit ihres Stoffes durch Afficirtwerden gegeben iſt. Sie werden alſo nur a poſteriori, nur durch etwas, was erſt im Gemüthe entſteht, vorgeſtellt. So iſt das Afficirtſein von innen, das den Stoff der innern ſinnlichen Anſchauung ausmacht, etwas, das Receptivität und Spontaneität, als ſchon im Gemüthe vorhanden, vorausſetzt, und im Subjecte, welches dieſes Vermögen beſitzt, erſt entſteht. Noch mehr erhellt dies durch den Stoff, der durchs Afficirtſein von auſſen geliefert wird. Durch die innere ſinnliche Anſchauung, welche die bloſse Vorſtellung zum Gegenſtande hat, iſt gar keine; — durch äuſsere empiriſche Anſchauung aber, keine andere, als — Erkenntniſs a poſteriori möglich.

§. 288.

In wie fern nun die Erkenntniſs a poſteriori, Erkenntniſs von Objecten κατ᾽ ἐξοχήν heiſsen kann; in ſo fern läſst ſich die Erkenntniſs überhaupt, in objective und ſubjective unterſcheiden. Jene beſchäftigt ſich mit den Gegenſtänden des äuſsern Sinnes, der äuſsern Erfahrung; dieſe hingegen mit demjenigen, was nicht auſſer dem vorſtellenden Subjecte, ſondern in demſelben, vor aller Vorſtellung beſtimmt, nicht Vorſtellung aber Form derſelben; nicht Gegenſtand, aber Bedingung, der Erfahrung; und übrigens wirk-

licher vom Subject und der blofsen Vorftellung verfchiedner Gegenftand, etwas im eigentlichen Verftande: Erkennbares, ift.

§. 289.

Die finnliche Empfänglichkeit, die fich theils auf die Auffendinge, theils auf die innern Zuftände unfers Gemüths bezieht, ift an gewiffe urfprüngliche Formen gebunden, nach welchen fie Stoffe zu Erkenntniffen aufnimmt.

§. 290.

Die a priori beftimmte Form des äufsern Sinnes befteht in dem Vermögen, durch ein Mannigfaltiges, unter der Form des Auffereinanderfeins, afficirt zu werden; und der äufsere Sinn (§. 278. 279.) befteht in dem Vermögen, durch ein Mannigfaltiges zu Vorftellungen zu gelangen, in wie fern daffelbe, als ein blofses Mannigfaltige, in aufser einander befindlichen Theilen gegeben ift.

§. 291.

Die a priori beftimmte Form der Vorftellung des äufsern Sinnes befteht in der Einheit des aufser einander befindlichen Mannigfaltigen, die, in wie fern fie mit der Vorftellung auf den Gegenftand bezogen wird, Form der äufsern Anfchauung heifst.

§. 292.

Die a priori beftimmte Form des innern Sinnes befteht in dem Vermögen durch ein Mannigfaltiges, unter der Form des Nacheinanderfeins afficirt zu werden, und der innere Sinn (§. 282.) befteht in dem Vermögen, durch ein Mannigfaltiges zu Vor-

ftel-

ſtellungen zu gelangen, in wie fern daſſelbe in verbundnen, nach einander folgenden, Theilen gegeben iſt.

Das Mannigfaltige kann den innern Sinn nur in ſo fern afficiren, als es in ſeiner Mannigfaltigkeit durch die Syntheſis aufgefaſst wird, d. h. durch ſucceſſive Apprehenſion der Theile des Mannigfaltigen; oder welches eben ſo viel heiſst, als es durch die Spontaneität, die beim Verbinden jeden Theil des Mannigfaltigen auffaſſen muſs, nacheinander gegeben wird.

§. 293.

Die a priori beſtimmte Form der Vorſtellung des innern Sinnes beſteht in der Einheit des nach einander gegebenen Mannigfaltigen, die, in wie fern ſie mit der Vorſtellung auf den Gegenſtand bezogen wird, Form der innern Anſchauung heiſst.

§. 294.

Die Vorſtellungen von den a priori beſtimmten Formen der ſinnlichen Vorſtellung, der äuſsern und der innern Anſchauung, ſind Vorſtellungen a priori.

§. 295.

Durch die Form des äuſsern Sinnes iſt der Stoff der Vorſtellung des bloſsen *Raumes* im Gemüthe a priori beſtimmt; und der bloſse Raum, in wie fern er vorgeſtellt werden kann, iſt nichts als die a priori beſtimmte Form der äuſseren Anſchauung.

§. 296.

Es muſs die Vorſtellung des bloſsen Raumes, von den Vorſtellungen des erfüllten und des leeren Raumes unterſchieden werden. Dieſe letztern ſind gemiſchte und abgeleitete Vorſtellungen, jene iſt die

die reine und ursprüngliche Vorstellung vom Raume. Mit dem Erweis des empirischen Ursprungs der Vorstellung des *leeren* Raumes, wird keineswegs der empirische Ursprung der Vorstellung des blossen Raumes dargethan.

§. 297.

Auch darf die ursprüngliche Vorstellung des blossen Raumes (§. 295.) nicht mit der empirisch ursprünglichen Vorstellung des Raumes überhaupt (§. 296.) verwechselt werden. Das letztere ist nehmlich diejenige Vorstellung, in welcher der Raum zuerst, unter den Merkmalen empirischer Vorstellungen, im Bewusstsein vorgekommen ist. Denn da alle Erkenntniss des Menschen mit Erfahrung anhebt, (obgleich nicht einzig aus ihr entspringt,) und jeder Vorstellung a priori eine empirische Vorstellung vorhergehen muss, so ist auch die empirische Vorstellung des erfüllten Raumes ursprünglich die erste, die zum Bewusstsein gelangt, aus welcher nach und nach die Vorstellung des leeren und endlich, durch Absonderung dessen, was beiden gemeinschaftlich ist, die Vorstellung des blossen Raumes hervorgeht. Der unläugbar empirische Ursprung der Vorstellung des Raumes hebt aber keineswegs die Priorität des Stoffes dieser Vorstellung auf, welcher, seiner Beschaffenheit nach durch die Form des äussern Sinnes a priori im Gemüthe bestimmt ist.

1) Die Form der äussern Anschauung ist die, im Gemüthe bestimmte Bedingung, unter welcher allein der objective Stoff in einer Vorstellung vorkommen, und durch ihn ein Gegenstand ausser uns vorgestellt werden kann. Die Anschauung dieser Form bezieht sich also zwar auf keinen wirklichen, aber doch auf den im Gemüthe möglichen objectiven, Stoff und durch ihn auf den möglichen Gegenstand ausser uns.

uns. Der bloſse Raum enthält daher auch nichts auſſer uns Wirkliches; und iſt in ſo fern ein bloſses Nichts, verglichen mit den in ihm befindlichen Dingen und abgeſondert von der Form ihrer Anſchauung. Allein nichts deſtoweniger begreift er in der letztern Eigenſchaft die Möglichkeit des in ihm Wirklichen, des Ausgedehnten in ſich. Man nehme dem Raume das Ausgedehnte, und er wird Raum bleiben; aber man nehme dann dem Ausgedehnten den Raum, und es wird dadurch unmöglich werden. Die Vorſtellung des Raums iſt die anſchauende Vorſtellung von der Möglichkeit der Ausdehnung.

2) Die Form der äuſsern Anſchauung hat aber eine doppelte Beziehung: theils auf das Gemüth, in wie fern ſie in der Beſchaffenheit der Receptivität des Vorſtellungsvermögens gegründet iſt; theils auf etwas auſſer dem Gemüthe, in wie fern ſie die Form iſt, die aller objective (von auſſen gegebne) Stoff im Gemüthe annehmen muſs. Sie iſt hierdurch gleichſam das Medium der Communication zwiſchen dem Gemüthe und den Dingen auſſer dem Gemüthe. Der von dieſen letztern (den Dingen) gelieferte objective Stoff, und die vom Gemüthe gelieferte Form der äuſsern Anſchauung in der Vorſtellung, welche ſie ausmachen, vereinigt und auf den Gegenſtand bezogen, machen jede (empiriſche) Anſchauung der Dinge auſſer uns aus. Die vorgeſtellte bloſse Form der äuſſern Anſchauung muſs alſo dahin bezogen werden, wohin die Vorſtellung, deren Form ſie iſt, bezogen werden muſs, auf etwas auſſer uns; und eben darum muſs ſie auch als etwas auſſer uns Befindliches, und zwar als dasjenige, worinn alles auſſer uns Befindliche vorkommen muſs, vorgeſtellt werden. Hierdurch wird es völlig begreiflich, warum der Raum, ohngeachtet wir ihn weder für eine Subſtanz, noch für ein Accidenz einer Subſtanz, noch für ein Verhältniſs zwiſchen mehrern Körpern (denn auch dort muſs Raum gedacht werden wo kein Körper iſt) halten können; ohngeachtet wir ihn ohnmöglich in die Reihe der wirklichen Dinge und ihrer Beſchaffenheiten verſetzen können; gleichwohl für kein bloſses Nichts angeſehen werden kann, ja,

allen

allen Einwendungen der Speculation zum Trotze, ſich uns gleichwohl als etwas auſſer uns ohne alle Eigenſchaften wirklicher Dinge aufdringt.

§. 298.

Der Raum iſt kein auſſer unſerm Gemüthe befindlicher Gegenſtand, denn dann würden die Dinge ihm inhäriren, wie etwa die Kräfte ihrem Subjecte; wir denken uns aber die Dinge als beſondre vom Raume verſchiedne und dennoch vollſtändige Dinge. Der Raum hingegen iſt (keine Vorſtellung eines auſſer uns befindlichen Gegenſtandes, ſondern) die Anſchauung der Form, welche alle Gegenſtände auſſer uns, durch den ihnen in der Vorſtellung entſprechenden objectiven Stoff, annehmen müſſen, in wie fern ſie anſchaulich ſein ſollen.

§. 299.

Die Vorſtellung dieſer bloſsen Form iſt Vorſtellung des bloſsen Mannigfaltigen, unter der Form des Auſſereinanderſeins zur Einheit gebracht; und folglich keines, weder durch einen objectiven Stoff in einer empiriſchen Anſchauung, noch durch den Verſtand in einem Begriffe beſtimmten, und damit begrenzten Auſſereinanderſeins. Daher kann auch in der Anſchauung dieſer bloſsen Form keine beſtimmte Grenze des auſſereinander befindlichen Mannigfaltigen vorkommen; und es erhellt, warum und in wie fern der bloſse Raum unendlich iſt.

§. 300.

Die unmittelbare Vorſtellung der Form der äuſsern Anſchauung oder des bloſsen Raumes, iſt Anſchauung a priori, und in ſo fern iſt der Raum ein nothwendiger Gegenſtand für uns, und durch ihn

ihn ist die Ausdehnung ein allgemeines Merkmal aller anschaulichen Gegenstände ausser uns.

1) Der blosse Raum ist von unserm Gemüthe unzertrennlich. Daher können wir zwar alle Gegenstände aus dem Raume, den Raum aber selbst nie hinwegdenken, und darum müssen wir, wenn wir etwas ausser uns vorstellen wollen, auch den Raum vorstellen. Dem Raume kommt daher Nothwendigkeit zu, denn theils gehört die bestimmte Möglichkeit, durch etwas ausser uns befindliches afficirt zu werden, nothwendig zu unserm Vorstellungsvermögen; theils ist die, durch denselben bestimmte Form der äussern Anschauung, diejenige Form, in welche aller objective Stoff, wenn durch ihn Vorstellung von Dingen ausser uns möglich sein soll, eingehen muss.

2) Als einem Gegenstande einer Vorstellung a priori kommt aber auch dem Raume Allgemeinheit zu, in wie fern er nehmlich, in der Eigenschaft der a priori bestimmten Form jeder empirischen äussern Anschauung, ein allgemeines Merkmal aller anschaulichen Dinge ausser uns ist, auf die er zugleich mit der Vorstellung bezogen wird. Daher kommt es, dass alle Dinge ausser uns nicht nur im Raume vorhanden sein, sondern auch einen Theil des Raumes erfüllen, ausgedehnt sein, müssen.

3) Als Gegenstand einer Vorstellung a priori ist endlich der Raum von der Erfahrung unabhängig, in wie fern die Erfahrung in dem Gegebensein eines Stoffes a posteriori besteht. Denn er ist die Bedingung, die im Gemüthe bestimmt sein muss, wenn der objective Stoff, der nicht anders als a posteriori gegeben sein kann, im Gemüthe vorkommen und zur Vorstellung werden soll. In dieser Rücksicht ist auch die Vorstellung des Raumes von der Erfahrung unabhängig; nehmlich in Rücksicht ihres a priori im Gemüthe bestimmten Stoffes; ob wohl sie in Rücksicht auf ihre Entstehung als eine wirkliche Vorstellung von dem Gegebensein eines objectiven Stoffes in einer empirischen Vorstellung abhängt. —

Aus der Nothwendigkeit des Raumes, die von seiner im Gemüthe bestimmten Natur abhängt, ergiebt

sich die sonst unerklärbare apodictische Gewiſs-heit der Geometrie, die nichts als eine Wissenschaft der nothwendigen Eigenschaften des Raumes ist, welche in derselben nicht durch bloſse, sondern auf Anschauungen sich unmittelbar beziehende, Begriffe dargestellt werden.

§. 301.

Der Raum ist mithin nicht Etwas, welches ein Verhältniſs, oder eine Eigenschaft der Dinge an sich ausdrückt; denn da er, als Form der äuſsern Sinnlichkeit, eher in uns da ist, als uns die Dinge gegeben werden, oder auf unsre Receptivität wirken, so kann er nicht den Dingen an sich zukommen. Daher existirt er nur als Vorstellung in uns, und ist etwas ganz subjectives; so daſs, wenn unsre gegenwärtige Art sinnlicher Anschauung ganz aufgehoben würde, auch alle die Prädicate der sinnlichen Gegenstände, z. B. Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und dergleichen verschwinden müſsten, weil alle diese Dinge nur Prädicate der Erscheinungen, nicht aber der, den Erscheinungen zum Grunde liegenden, Dinge an sich sind, und die ganze Sinnenwelt für uns nicht Gegenstände an sich, sondern bloſse Phänomena, Erscheinungen, enthält. Unterdeſs da alles dasjenige, was ein Gegenstand der äuſsern Wahrnehmung sein soll, im Raume erscheinen muſs; so hat der Raum in so fern auch objective, jedoch blos empirische, Realität für uns.

§. 302.

Diese Form der Sinnlichkeit, die für uns subjectives nothwendiges Gesetz der äuſsern Anschauung ist, ist, objectiv betrachtet, von ganz zufälliger Natur. Denn man kann keine Nothwendigkeit darthun, daſs alle andre Arten sinnlicher Wesen an die-

sel-

selbige Form der äussern Anschauung gebunden sein müssten, und wir wissen nicht, ob es nicht Wesen von einer andern Art der Sinnlichkeit gebe, welche die äussern Erscheinungen nach ganz andern Gesetzen und Formen anschauen, als wir.

§. 303.

Durch die Form des innern Sinnes ist der Stoff der Vorstellung der blossen *Zeit* im Gemüthe a priori bestimmt, und die blosse Zeit, in wie fern sie vorgestellt werden kann, ist nichts als die a priori bestimmte Form der innern Anschauung.

§. 304.

Auch hier muss, wie bei dem Raume, die erfüllte und die leere von der blossen Zeit unterschieden werden, weil die letztere allein der Gegenstand der reinen (unvermischten) und ursprünglichen (durch ihren blossen Stoff und folglich unmittelbar auf die Zeit sich beziehenden) Vorstellung der Zeit sein kann. Das Wesen der Zeit kann weder im Erfüllt- noch im Leersein bestehen; und beides sind Prädicate der Zeit, die keinesweges den Begriff der Zeit als Subject ausmachen, sondern denselben voraussetzen.

§. 305.

Unter der blossen Zeit kann also weder die Succession der wirklichen Dinge, noch die Succession unsrer Vorstellungen, noch die Ordnung in den Bewegungen der Planeten, noch irgend etwas anderes verstanden werden, wodurch etwas, das die Zeit erfüllt, als ein Bestandtheil der Zeit selbst, als innere Bedingung und wesentlicher Innhalt des Begriffs der blossen Zeit angegeben würde.

 §. 306.

§. 306.

Auch darf die ursprüngliche Vorſtellung der bloſsen Zeit, nicht mit der empiriſch ursprünglichen Vorſtellung der Zeit verwechſelt werden; denn daſs die letztere früher im Gemüthe vorhanden ſei als die erſtere, wird zugeſtanden; damit wird aber keinesweges der empiriſche Urſprung der Form der Vorſtellung der Zeit erwieſen. Denn der Stoff, der der bloſsen Zeit in der Vorſtellung derſelben entſpricht, iſt keinesweges durch das Afficirtwerden von auſſen gegeben, ſondern ſeiner Beſchaffenheit, ſeiner eigenthümlichen Form nach, durch die bloſse Form des innern Sinnes a priori im Gemüthe beſtimmt.

§. 307.

Durch die Form des innern Sinnes, die in der beſtimmten Art, durch ein nacheinander gegebnes Mannigfaltige afficirt zu werden, beſteht, iſt allem Stoffe überhaupt die Form beſtimmt, unter welcher er allein in einer Vorſtellung des innern Sinnes als Stoff vorkommen kann, nehmlich das Nacheinanderſein ſeines Mannigfaltigen. Nun kann aber der bloſsen Zeit, in der Vorſtellung derſelben, kein anderer Stoff entſprechen, als das Mannigfaltige überhaupt unter der bloſsen Form des Nacheinanderſeins. Denn an der bloſsen Zeit kann 1) nur ein Mannigfaltiges überhaupt, nicht dieſes oder jenes Mannigfaltige, nichts das einem beſtimmten Eindrucke entſpräche, kein Etwas in der Zeit, gedacht werden; 2) das Nacheinanderſein des Mannigfaltigen, das der bloſsen Zeit, als Gegenſtand gedacht, weſentlich iſt, muſs in der bloſsen Vorſtellung derſelben, nur an dem Stoffe und durch den Stoff beſtimmt ſein, weil es eine bloſse Form des bloſsen Mannigfaltigen, d. h. des Stoffes allein, iſt. Indem

nun

nun aber an dem, unter der Form des Nacheinanderſeins beſtimmten, Mannigfaltigen überhaupt, durch die Spontaneität mit der Form der Vorſtellung, Einheit hervorgebracht wird; ſo entſteht eine Vorſtellung, die unmittelbar auf ihren Gegenſtand (dasjenige welchem ihr Stoff entſpricht) bezogen, Anſchauung der bloſsen Zeit iſt.

§. 308.

Die vorgeſtellte bloſse Zeit iſt alſo nichts anders als die Form der innern Anſchauung ſelbſt; und alle Merkmale der bloſsen Zeit müſſen ſich von der Form der innern Anſchauung und ihrer unmittelbaren Vorſtellung ableiten laſſen. Die Form der innern Anſchauung beſteht aber theils aus der beſtimmten Form, die jeder der innern Receptivität gegebne Stoff, als Stoff der innern Anſchauung, in der bloſsen Vorſtellung annehmen muſs; im Nacheinanderſein des Mannigfaltigen; — theils aus der Einheit, durch welche dieſe Form des bloſsen Stoffes zur Form der bloſsen Vorſtellung wird. Dieſe beiden Beſtandtheile der Form der innern Anſchauung ſind aber die weſentlichen Merkmale der bloſsen Zeit, die im bloſsen Nacheinanderſein des Mannigfaltigen überhaupt, und zwar im verbundenen, zuſammenhängenden, einzigen Nebeneinanderſein beſteht.

§. 309.

Aus der Form der innern Anſchauung läſst ſich daher auch vollkommen begreifen, warum die bloſse Zeit aus lauter verbundenen Theilen beſtehe, wovon jeder wieder als Zeit, als ein nacheinander vorkommendes Mannigfaltige, gedacht werden muſs; die Continuität der Zeit ſowohl als ihre Theilbarkeit ins Unendliche. Hieraus erhellt auch, warum

tum in der blofsen Zeit allein nichts zugleich vorkommen kann. Das Zugleichvorkommen fetzt die Form des Auffereinanderfeins, den blofsen Raum, voraus, und kann nur durch die Verbindung von Raum und Zeit gedacht werden.

§. 310.

Diejenige Vorftellung, die unmittelbar aus dem der blofsen Form der innern Anfchauung entfprechenden Stoffe befteht, ift eine wirkliche Anfchauung; denn fie entfteht unmittelbar aus der (a priori beftimmten) Art des Afficirtwerdens, indem ihr Stoff felbft nichts anders als die Art des Afficirtwerdens von innen ift. In wie fern nun jede Anfchauung Vorftellung eines individuellen Gegenftandes ift, und es nur eine einzige Form der innern Anfchauung giebt; in fo fern läfst fich auch die Eigenthümlichkeit der Zeit, dafs fie nur eine einzige ift, und alle verfchiedene Zeiten nur Theile einer und ebenderfelben Zeit find, befriedigend erklären.

1) Die Form der innern Anfchauung ift die im Gemüthe beftimmte Bedingung, unter welcher allein ein Mannigfaltiges (als fubjectiver Stoff) in einer Vorftellung vorkommen, und durch daffelbe ein empirifcher Gegenftand in uns, d. h. die Veränderung des Gemüthes, vorgeftellt werden kann. Die Anfchauung diefer blofsen Form allein bezieht fich alfo zwar auf kein wirkliches, aber doch auf alles mögliche von innen Afficirtfein, und durch daffelbe auf die mögliche Veränderung in uns. Die blofse Zeit enthält daher auch keine wirkliche Veränderung, und ift in fo fern ein blofses Nichts, in Vergleichung mit den, in der erfüllten Zeit vorkommenden, Veränderungen, und abgefondert von der Form der Anfchauung derfelben. Allein nichts defto weniger begreift fie, in der letztern Eigenfchaft, die Möglichkeit des in ihr Wirklichen, d. h. die Veränderung, in fich. Man nehme die Veränderung aus der Zeit, und es wird im-

immer die blofse Zeit übrig bleiben; aber man nehme dann die Zeit von der Veränderung hinweg, und die Veränderung wird ohnmöglich werden.

2) Die Form der innern Anschauung bezieht sich nothwendig, vermittelst des ihr gemäfsen Afficirtseins von innen, das durch sie anschaulich wird, auf die Veränderung in uns, als einen vorstellbaren Gegenstand; und die Zeit bezieht sich so nothwendig auf Veränderung, dafs sie sich gar nicht anders als nur mit der Möglichkeit der Veränderung denken läfst. Die Vorstellung der Zeit ist die anschauende Vorstellung von der Möglichkeit der Veränderung.

§. 311.

Die Anschauung der blofsen Form des innern Sinnes ist Anschauung eines blofsen Mannigfaltigen überhaupt, in wie fern dasselbe unter der Form des Nacheinanderseins auf Einheit gebracht ist. Das Mannigfaltige überhaupt, das in dieser Anschauung vorkommt, kann eben darum weder durch einen empirischen Stoff, noch durch eine Handlung der Spontaneität bestimmt, und folglich auch nicht begrenzt sein. Es kann in der Anschauung der blofsen Zeit keine Grenze des Nacheinanderseins vorkommen, und es erhellt, wie und in wie fern die blofse Zeit unendlich ist.

§. 312.

Die unmittelbare Vorstellung der Form der innern Anschauung, oder der blofsen Zeit, ist Anschauung a priori; die blofse Anschauung ist in so fern ein nothwendiger Gegenstand für uns, und durch sie ist Veränderung in uns das allgemeine Merkmal aller unsrer Vorstellungen, in wie fern sie Gegenstände des innern Sinnes sind.

Der Stoff der Vorstellung der Zeit ist, seiner Beschaffenheit nach, unmittelbar a priori im Ge-

müth bestimmt, nicht die Vorstellung der Zeit, auch nicht die Zeit selbst. Die Zeit ist nicht Form des innern Sinnes, sondern Form der innern Anschauung; und entsteht blos *aus* der Form des innern Sinnes (dem blofsen Nacheinandersein), in wie fern dasselbe durch die Spontaneität die Form der Vorstellung, Einheit des Mannigfaltigen, erhalten hat.

1) Als Gegenstand einer Vorstellung a priori ist die Zeit ein nothwendiger Gegenstand für unser Gemüth. Da die bestimmte Möglichkeit, durch die Spontaneität afficirt zu werden, nothwendig zu unserm Vorstellungsvermögen gehört, und einen wesentlichen Bestandtheil desselben ausmacht, und überhaupt der, von unsrer Receptivität unzertrennliche, innere Sinn ist; da ferner die durch denselben bestimmte Form der innern Anschauung diejenige Form ist, welche aller Stoff, in wie fern durch ihn der innere Sinn afficirt sein soll, annehmen mufs; so ist diese Form unserm Gemüthe so wesentlich, als die Möglichkeit der Vorstellung überhaupt, und insbesondere die Möglichkeit der innern Anschauung. Die Zeit ist daher von unserm Gemüthe unzertrennlich. Daher kommt es, dafs wir zwar alle Gegenstände aus der Zeit, aber nie die Zeit selbst, wegzudenken vermögen; dafs wir allezeit, wenn wir uns unsere eigenen Vorstellungen, als etwas in uns wirkliches, vorstellen, auch die Zeit vorstellen müssen; und dafs wir von einem Vorhandensein in uns keine Vorstellung haben können, ohne die Zeit dabei zu Hülfe zu nehmen, und ein Entstehen in uns zu denken.

2) Als dem Gegenstande einer Vorstellung a priori kommt der Zeit auch Allgemeinheit zu; in wie fern sie nehmlich in der Eigenschaft der a priori bestimmten Form jeder empirischen innern Anschauung ein allgemeines und unmittelbares Merkmal aller Gegenstände in uns, jeder Veränderung in uns, ist. Hieraus erhellt, warum alles, was Gegenstand einer Vorstellung des innern Sinnes, einer durch die Art des Afficirtseins von innen entstandenen Vorstellung ist, nicht nur in der Zeit vorhanden, sondern auch

einen Theil der Zeit erfüllen, ein der Zeit entſprechendes Mannigfaltige, Veränderung ſein muſs.

3) Als Gegenſtand einer Vorſtellung a priori iſt die bloſse Zeit von der Erfahrung unabhängig, in wie fern die Erfahrung im Gegebenſein eines Stoffes a poſteriori beſteht. Denn ſie iſt die Bedingung, die im Gemüth beſtimmt vorhanden ſein muſs, wenn der Stoff a poſteriori in den innern Sinn aufgefaſst werden, und Vorſtellung aus ihm entſtehen ſoll. In dieſer Rückſicht iſt auch die Vorſtellung der Zeit von der Erfahrung unabhängig, obwohl ſie in Rückſicht auf ihre Entſtehung, als beſondre Vorſtellung, von dem Gegebenſein eines objectiven Stoffes ſowohl, als vom Afficirtſein durch die Spontaneität abhängt. — Dagegen muſs jede Ableitung der Vorſtellung Zeit aus der Erfahrung, bei welcher der Umſtand, daſs die Beſchaffenheit des Stoffes, welcher der bloſsen Zeit in der Vorſtellung entſpricht, im Gemüthe a priori beſtimmt ſein müſſe, überſehen wird, nothwendig miſslingen, und dadurch entweder der Zeit ihre Nothwendigkeit abgeſprochen, oder ſie zu einem ſelbſtſtändigen, ewigen Undinge gemacht werden.

§. 313.

Die Zeit iſt die allgemeine Form *aller* Anſchauungen überhaupt, und daher ein weſentliches Merkmal aller Gegenſtände, in wie fern ſie anſchaulich ſind.

Die Form der innern Anſchauung iſt die allgemeine Form aller Anſchauung überhaupt, in wie fern nehmlich der Stoff aller ſinnlichen Vorſtellung durch die Spontaneität, nur unter der Form des innern Sinnes in der Receptivität verbunden, oder, welches eben ſo viel heiſst, nur unter der Form eines nacheinanderſeienden Mannigfaltigen in den innern Sinn aufgenommen werden kann. Die Zeit iſt alſo in ſo fern auch die Form der äuſsern Anſchauung; aber nur *mittelbar*, vermittelſt des innern Sinnes, der auch bei der äuſsern Anſchauung afficirt ſein muſs, und die Zeit muſs, mit der ſinnlichen Vorſtellung des äuſ-

äuſsern Sinnes, auf den (auſſer uns befindlichen) Gegenſtand bezogen werden und unter den Merkmalen deſſelben vorkommen. Jeder anſchauliche Gegenſtand muſs alſo *in* der Zeit angeſchaut werden. Allein die Zeit kann kein unmittelbares, ſondern blos ein mittelbares Merkmal der Gegenſtände auſſer uns, der Gegenſtände im Raume, ſein.

§. 314.

Alles Nacheinanderſein in der Receptivität iſt in derſelben nur in wie fern ſie innerer, — ſo wie alles Auſſereinanderſein nur in wie fern ſie äuſserer Sinn iſt, möglich. Alles wirkliche Nacheinanderſein kann in der Receptivität nur durch die Spontaneität des Vorſtellungsvermögens, ſo wie alles wirkliche Auſſereinanderſein nur durch fremden Eindruck beſtimmt werden. Denn in wie fern das Mannigfaltige der Receptivität nacheinander gegeben iſt, kann es nur in verbundnen Theilen, nur durch Syntheſis, nur durch eine Handlung der auffaſſenden Spontaneität gegeben ſein.

§. 315.

Der Unterſchied zwiſchen Veränderung in uns und auſſer uns, die beide das Werk der Spontaneität ſind, beſteht daher darinn, daſs beide auf eine verſchiedene Art das Werk der Spontaneität ſind. Die Veränderung in uns iſt, als Wirkung des innern Sinnes, ganz Wirkung der Spontaneität. Nicht ſo die Veränderung auſſer uns, die keinesweges eine bloſse Vorſtellung iſt. Denn hier afficirt die Spontaneität den innern Sinn, zwar nach der ihm eignen Form, aber nicht durch ſich ſelbſt, ſondern zu dieſer Handlung durch dasjenige beſtimmt, wovon der äuſſere Sinn afficirt wird.

§. 316.

Raum und Zeit, als die Formen des äufsern und innern Sinnes, können nicht den Dingen an sich beigelegt werden; denn wenn alle Vorstellung eines Dinges an sich ohnmöglich ist, so kann dem Dinge an sich kein einziges vorstellbares Prädicat, und folglich weder Raum noch Zeit beigelegt werden. Auch der Stoff, der ihnen in ihren reinen Vorstellungen entspricht, kann kein objectiver, durch Afficirtsein von aussen gegebner, und in so fern den Dingen an sich angehöriger, Stoff sein, weil er, seiner Beschaffenheit nach, nur durch die wesentliche, im Gemüthe a priori bestimmte, Form gegeben sein kann, unter welcher die Receptivität von aussen und von innen afficirt werden mufs, und als Beschaffenheit des blofsen Vorstellungsvermögens im Gemüthe vor allem objectiven Stoffe vorausgesetzt wird, mithin nicht durch ihn gegeben sein kann.

§. 317.

Der Gegenstand einer empirischen Anschauung, in wie fern er nur unter den a priori im Gemüthe bestimmten und folglich dem Gemüthe und nicht dem Dinge an sich eigenthümlichen Formen der Anschauung vorgestellt werden kann, heifst Erscheinung. Es sind uns daher nichts als Erscheinungen empirisch erkennbar.

§. 318.

Raum und Zeit sind wesentliche Bedingungen aller Erscheinungen, aber nicht der Dinge an sich; wesentliche Merkmale alles von unserm Vorstellungsvermögen verschiednen Erkennbaren, aber nicht aller denkbaren Dinge; die Grenzen unsers Erkenntnifsvermögens, aber nicht der Natur der Dinge an sich.

§. 319.

§. 319.

Durch die, am bloſsen Raume und an der bloſsen Zeit entdeckten, Bedingungen und Merkmale der Erkennbarkeit ſind alſo die eigentlichen Grenzen unſers Erkenntniſsvermögens allgemeingültig angegeben, und wir vermögen durch ſie das Gebiet der erkennbaren Dinge von dem der nichterkennbaren genau zu unterſcheiden.

So wiſſen wir z. B. daſs die Seele (als Subſtanz), in wie fern ſie nicht das bloſse (a priori erkennbare) Vorſtellungsvermögen, ſondern das Subject deſſelben iſt, durchaus nicht erkennbar ſei; weil alle vom bloſsen Vorſtellungsvermögen verſchiedne Gegenſtände, die nicht bloſse Vorſtellungen ſein ſollen, im Raume, d. h. auſſer uns vorgeſtellt werden müſſen, wenn ſie erkennbar ſein ſollen.

§. 320.

Das Gebiet des Erkennbaren, welches nicht weiter als die Sinnlichkeit reicht, iſt aber noch nicht das Gebiet des Denkbaren, vielweniger der, uns gar nicht vorſtellbaren, Dinge an ſich, welches letztere Gebiet von den beiden erſten genau unterſchieden werden muſs. — Das Gebiet des Denkbaren läſst ſich aber nur dann erſt genau beſtimmen, wenn die Natur des Denkens angegeben iſt, wozu uns die nähere Unterſuchung des Verſtandes, als des zweiten weſentlichen Beſtandtheils des Erkenntniſsvermögens, den Weg bahnt.

Theorie des Verſtandes.

§. 321.

Die Vorſtellung überhaupt, in wie fern ſie durch ein Verbinden des Mannigfaltigen entſtehen muſs, heiſst

heiſst **Begriff in weiterer Bedeutung**, und die Spontaneität, in wie fern ſie bei dieſer allgemeinſten Handlung des Verbindens geſchäftig iſt, **Verſtand in weiterer Bedeutung**.

§. 322.

Diejenige Vorſtellung, die keineswegs unmittelbar durch die Art, wie die Receptivität afficirt wird, ſondern — unmittelbar durch die Art, wie die Spontaneität thätig iſt, (d. h. durch Verbindung **entſteht**) heiſst: **Begriff in engerer Bedeutung**, und das Vermögen, durch die Art, wie die Spontaneität thätig iſt, zu Vorſtellungen zu gelangen, heiſst **Verſtand in engerer Bedeutung**.

§. 323.

Der Stoff dieſer Vorſtellung (§. 322.) iſt nicht der rohe Stoff, das unmittelbar durchs Afficirtſein Gegebne, ſondern ein Stoff, der bereits die Form einer Vorſtellung erhalten hat, bereits Vorſtellung, und folglich durch die Spontaneität ſchon bearbeitet iſt. Durch das nochmalige Verbinden dieſes ſchon verbundenen Mannigfaltigen entſteht nun die neue Vorſtellung, welche kein durchs Afficirtſein unmittelbar Gegebnes, ſonders ein bereits vorgeſtelltes Mannigfaltige begreift, der **Begriff in engerer Bedeutung**.

§. 324.

Der unmittelbare Entſtehungsgrund dieſer Vorſtellung (§. 322.) liegt nicht im Afficirtſein, ſondern in der Thätigkeit der Spontaneität, und zwar in der ihr eigenthümlichen Handlungsweiſe, im **Verbinden**, durch welche in dem vorgeſtellten Mannigfaltigen eine neue Einheit, **Einheit des Vorgeſtellten**, hervorgebracht wird. Die Spontaneität handelt hier in einem

einem weit höhern Grade; ihre Handlung ist keine unmittelbare Folge der Einwirkung (des Afficirtwerdens); sie ist durch kein Afficirtsein erzwungen; sie ist die Handlung des Verstandes in engerer Bedeutung, die auch durch: Denken bezeichnet wird.

§. 325.

In jedem Begriffe überhaupt müssen zwei verbundne Vorstellungen vorkommen; die eine, aus welcher der Begriff entstanden ist, und dann der Begriff selbst. Die erste vertritt die Stelle des Gegenstandes selbst, und heisst in so fern das Subject, oder der Gegenstand; die andere ist Vorstellung dessen, was dem Vorgestellten beigelegt wird, das Prädicat, oder das Merkmal des Gegenstandes, und der Begriff ist in so fern eine Vorstellung, die sich durch das Merkmal auf den Gegenstand bezieht.

§. 326.

Ein Merkmal aber auf einen Gegenstand beziehen, ein Prädicat (positiv oder negativ) mit einem Subjecte verbinden, heisst urtheilen in weiterer Bedeutung, und das Product der Handlung, welche Urtheil heisst, ist eine Vorstellung, die aus zwei verbundenen Vorstellungen besteht, und durchs Verbinden entstanden ist, ein Begriff.

§. 327.

Die Vorstellung, welche aus einer Anschauung durch die Handlungsweise der Spontaneität entsteht, heisst Begriff in engster Bedeutung; und das Vermögen der Spontaneität, durch ihre Handlungsweise aus Anschauungen Begriffe zu erzeugen, heisst Verstand in engster Bedeutung.

Wenn

Wenn man bedenkt, dafs aller Stoff aller Vorftellungen, felbft derjenige, der feiner Befchaffenheit nach im blofsen Vorftellungsvermögen beftimmt ift, und keinem andern Gegenftande als den blofsen Formen des Vorftellungsvermögens entfpricht, durch ein Afficirtfein in der wirklichen Vorftellung entftehen, mithin gegeben fein, mufs; fo wird es noch einleuchtender, dafs jedem eigentlichen Begriffe eine Anfchauung vorhergehen mufs, eine Vorftellung, in welcher der blofse Stoff durchs Afficirtfein gegeben ift; und dafs der eigentliche Verftand das Vermögen fei, welches zwifchen der Sinnlichkeit und der Vernunft mitten inne fteht, dem feine Materialien von der Sinnlichkeit geliefert werden, und der fie für die Bearbeitung durch Vernunft vorbereitet. Die Sinnlichkeit liefert Anfchauungen d. i. Vorftellungen, die fich unmittelbar auf einen Gegenftand beziehen; der Verftand liefert Begriffe, d. i. Vorftellungen, die fich durch ein Merkmal auf den Gegenftand beziehen; und die Vernunft Ideen, d. i. Vorftellungen, die fich durch ein Merkmal des Merkmals (den Mittelbegriff) auf Gegenftände beziehen.

§. 328.

Die durch das Verbinden des, durch die Anfchauung vorgeftellten, Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit, heifst die objective Einheit, und ift die allgemeinfte Form, unter welcher der Gegenftand (einer Anfchauung) gedacht wird, und das allgemeinfte Merkmal aller erkennbaren Gegenftände, in wie fern fie denkbar find.

Unter Gegenftand wird hier ein Innbegriff von Eigenfchaften und Befchaffenheiten verftanden, die zufammengedacht werden, und Merkmale einer und ebenderfelben Vorftellung find; ein Ganzes verknüpfter Beftimmungen, ein Individuum. Das Verbundenfein der Merkmale macht alfo das Wefen desjenigen aus, was hier unter dem Worte Gegenftand gedacht wird; und welches aufhören würde ein

Innbegriff und ein Individuum zu ſein, wenn ihm die Verbindung genommen würde.

Die durch die Verbindung des, in der Anſchauung vorgeſtellten, Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit, heiſst die objective, um ſie von der Einheit der bloſsen Vorſtellung, welche der ſinnlichen Vorſtellung, der Anſchauung ſelbſt, angehört, zu unterſcheiden.

Dieſe objective Einheit heiſst die Form, unter welcher der Gegenſtand gedacht wird, um ſie von der Form, unter welcher der Gegenſtand angeſchaut wird, (der Einheit des gegebnen Mannigfaltigen) zu unterſcheiden, die aus der Verbindung des Mannigfaltigen in der Anſchauung beſteht, das noch nicht vorgeſtellt iſt, mithin alſo noch nicht die Form der Vorſtellung erhalten hat, ſondern bloſser Stoff iſt.

Durch den Begriff wird der Gegenſtand gedacht, d. h. unter der Form vorgeſtellt, die ihm der Verſtand giebt; nehmlich als eine, von der bloſsen Vorſtellung verſchiedne, Einheit, in welcher die Merkmale, die in der Anſchauung vorkommen, durch die Thätigkeit der Spontaneität zuſammengefaſst ſind; dahingegen der Gegenſtand durch die ſinnliche Vorſtellung nur angeſchaut, d. h. unter der Form vorgeſtellt wird, die er durch den ihm entſprechenden Stoff, und durch die Form der Anſchauung im Gemüthe erhält.

§. 329.

Da dieſe Einheit Wirkung der Spontaneität iſt, in wie fern dieſelbe Verſtand heiſst, weil ſie vom Gemüthe hervorgebracht und folglich nicht mit dem objectiven Stoffe, durch ein afficirendes Ding auſſer uns, gegeben ſein kann; ſo kann ſie ohnmöglich dem Dinge an ſich angehören, in wie fern daſſelbe Ding an ſich iſt. Sie iſt daher auch nur die Form des Gegenſtandes, in wie fern er denkbar iſt, nicht die Form des Dinges an ſich; welches nicht mit dem

blos

blos denkbaren Dinge (dem Noumenon) verwechſelt werden darf.

Der Verſtand vermag alſo nicht den Gegenſtand als Ding an ſich, ſondern nur unter der Form zu denken, die in ſeiner Natur für die ihm eigenthümliche Vorſtellung (den Begriff) a priori beſtimmt iſt, d. h. als objective, durch Verbindung der anſchaulichen Merkmale hervorgebrachte, Einheit.

§. 330.

Die Einheit des vorgeſtellten Mannigfaltigen, oder die objective Einheit, iſt die allgemeinſte, in der Natur des Verſtandes a priori beſtimmte, Form des Begriffes überhaupt, und die Vorſtellung der objectiven Einheit iſt Vorſtellung und zwar Begriff a priori.

In wie fern die Form des Begriffs durch die bloſe Handlungsweiſe der Spontaneität, welche Verſtand heiſst, vor aller wirklichen Vorſtellung beſtimmt iſt, in ſo fern iſt die Vorſtellung dieſer Form eine Vorſtellung, der kein a poſteriori beſtimmter Stoff entſpricht; eine Vorſtellung a priori. Sie iſt aber, eine Vorſtellung, die nicht unmittelbar aus der a priori beſtimmten Art des Afficirtwerdens, ſondern aus der a priori beſtimmten Handlungsweiſe der Spontaneität entſteht, folglich keine Anſchauung, ſondern ein Begriff a priori. Die Form des Begriffs läſst ſich alſo nicht anſchauen, ſondern blos denken; die Vorſtellung derſelben iſt daher auch keine Anſchauung, ſondern ein bloſser Begriff.

§. 331.

Der objectiven Einheit, als dem Gegenſtande eines Begriffs a priori, kommt Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu.

Verſtandeseinheit und Vernunfteinheit ſind aber weſentlich verſchieden. Der Verſtand nehmlich, der ſich blos mit Erſcheinungen beſchäftigt,

giebt diesen Einheit, indem er die mannigfaltigen Vorstellungen, die durch eine Anschauung ihm zugeführt werden, in eine einzige Vorstellung zusammenstellt. Dagegen beschäftigt sich die Vernunft nie mit Anschauungen und Erfahrungen; sie hat es allein mit dem Verstande und mit seinen Urtheilen zu thun. Diesen giebt sie Einheit aus Principien, oder aus blossen Begriffen dadurch, dass sie die mannigfaltigen Begriffe, in einer besondern Vorstellung, zu Einem Ganzen nach Regeln verbindet. — Die Handlung selbst, durch welche der Verstand und die Vernunft das Mannigfaltige der Anschauungen und Begriffe zu einem Ganzen verbinden, heisst Synthesis.

§. 332.

Das Mannigfaltige einer Anschauung in einer objectiven Einheit zusammenfassen, heisst urtheilen; die objective Einheit aus der Anschauung hervorbringen, heisst synthetisch — die hervorgebrachte objective Einheit mit der Anschauung verbinden, analytisch — urtheilen.

Man versteht unter einem Urtheile diejenige Handlung des Verstandes, durch welche zwei Vorstellungen verbunden werden (auch negative Urtheile entstehen nur durch Verbindung negativer Merkmale), wovon man die eine, Subject, die andre aber, die mit der einen verbunden wird, Prädicat nennt.

§. 333.

Soll das Urtheil ein eigentliches Urtheil und kein Vernunftschluss sein, so muss die Verbindung zwischen Prädicat und Subject unmittelbar geschehen, d. h. das Prädicat muss mit dem Subjecte nicht vermittelst eines andern Prädicats verbunden werden. Das Subject, mit welchem ein Prädicat durch ein blosses Urtheil verbunden werden soll, muss vor dieser Verbindung nicht gedacht, (d. h. nicht durch ein Merkmal) sondern unmittelbar vorgestellt, angeschaut sein.

§. 334.

§. 334.

Die Vorstellung also, welche bei einem eigentlichen Urtheile *Subject* ist, muss eine Anschauung sein. Das *Prädicat* hingegen, welches ein Merkmal des Subjects ist, muss aus der Anschauung entstanden, und eine Vorstellung sein, die sich nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst der Anschauung, auf das, was nicht Vorstellung ist (auf den Gegenstand) bezieht, ein Begriff. Dieser Begriff (das Prädicat im Urtheile) entsteht also ursprünglich aus der Anschauung, nicht durch Trennen, sondern durch Verbinden des in der Anschauung vorgestellten Mannigfaltigen.

Wenn die Handlung, durch welche das Prädicat als vom Subjecte unterschieden vorgestellt wird, ein Urtheile heisst, so muss auch das Zusammenfassen des Mannigfaltigen der Anschauung in eine objective Einheit urtheilen heissen.

§. 335.

Das Zusammenfassen des Mannigfaltigen einer Anschauung in eine objective Einheit kann auf zweierlei Art (§. 332.) geschehen. Entweder wird dadurch die objective Einheit erst aus der Anschauung hervorgebracht; oder die schon hervorgebrachte objective Einheit wird dadurch mit der Anschauung verbunden. In dem ersten Falle wird das Merkmal des Gegenstandes erst aus der Anschauung erzeugt, das Prädicat vom Subjecte durch die Erzeugung aus demselben abgesondert, und durch das Zusammenfassen des vorgestellten Mannigfaltigen eine von der Anschauung verschiedne Vorstellung des bestimmten Gegenstandes hervorgebracht; im zweiten Falle wird das von der Anschauung unterschiedne Merkmal mit der Anschauung wieder verbunden.

§. 336.

Beides ſind Handlungen des Verſtandes. (§. 332. §. 335.) Die eine iſt ein ſynthetiſches Urtheil, weil die Handlung, durch welche das Prädicat aus dem Subjecte erzeugt, oder die, von der Anſchauung verſchiedne, Vorſtellung des Gegenſtandes hervorgebracht wird, in der bloſsen Syntheſis, dem Verbinden des angeſchauten Mannigfaltigen, beſteht; und die zweite ein analytiſches Urtheil, weil die Verbindung des ſchon erzeugten Prädicats mit dem Subjecte, die, durch die Erzeugung bewirkte, Abſonderung des Prädicats vom Subjecte vorausſetzt.

§. 337.

Beide, das ſynthetiſche und das analytiſche Urtheil, haben unter ſich das Gemeinſchaftliche, daſs ſie Urtheile, Handlungen des Verſtandes, ſind, durch welche die Beziehung eines Begriffs auf eine Anſchauung beſtimmt wird; aber ſie unterſcheiden ſich dadurch von einander, daſs beim ſynthetiſchen das Beſtimmen der Beziehung im Erzeugen der beziehenden Vorſtellung; beim analytiſchen aber im Verbinden der beziehenden Vorſtellung mit der Anſchauung beſteht; daſs alſo das letztere eben daſſelbe Prädicat mit dem Subjecte verbindet, welches von dem erſtern durch Zuſammenfaſſung des angeſchauten Mannigfaltigen, aus dem Subjecte, erzeugt wurde.

§. 338.

Die Modificationen, der objectiven Einheit d. h. die näher beſtimmte Art und Weiſe, wie das vorgeſtellte Mannigfaltige in der Einheit verbunden iſt, geben verſchiedne beſondre Formen für alle denkbare Gegenſtände, und heiſsen Kategorien.

So

So wie wir alles, was wir anschauen, unter die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit bringen müssen; eben so müssen wir, was wir denken, in den Formen denken, die alles Denken und Urtheilen erst möglich machen. So wie nun schon jene Formen der Sinnlichkeit in und mit dem menschlichen Gemüthe und dem Vorstellungsvermögen desselben gegeben, und nicht durch die Erfahrung und Sinnenwelt hervorgebracht sein konnten, so können auch diese Formen des Verstandes (Urbegriffe, Kategorien) nicht aus der Erfahrung geschöpft werden; sie müssen vielmehr ursprünglich im Gemüthe enthalten und in und mit demselben gegeben sein, weil alles Denken erst durch sie möglich gemacht wird. In wie fern nun alles Denken durch sie erst möglich wird, in so fern müssen sie nothwendige Formen sein; Erfahrung aber kann keine Nothwendigkeit lehren. Sie müssen reine, von aller Erfahrung unabhängige Begriffe sein, die im Verstande in der Anlage vorhanden sind, ehe wir zu denken beginnen, und die daher allem unsern Denken zum Grunde liegen.

§. 339.

Die logische Materie des Urtheils besteht erstens aus dem *Subjecte;* und dieses verhält sich zur objectiven Einheit des Prädicats oder zum Merkmale, entweder wie Einheit, oder wie Vielheit (Mannigfaltigkeit, in wie fern sie der Einheit entgegengesetzt ist.) oder wie Vielheit und Einheit zugleich. Im ersten Falle wird Ein Subject, im zweiten werden mehrere, im dritten alle in die objective Einheit des Prädicats zusammengefaßt; und das Prädicat gilt entweder von Einem Subjecte, oder von vielen, oder von allen Subjecten; und das Urtheil ist entweder ein einzelnes, oder ein particuläres, oder ein allgemeines Urtheil.

§. 340.

Die logische Materie besteht zweitens aus dem Prädicate (§. 339.), und dieses verhält sich zur ob-

jectiven Einheit des Subjects oder zum Gegenstande, wie Einheit, oder wie Vielheit, oder wie Einheit und Vielheit zugleich. Im ersten Falle ist das Prädicat in die objective Einheit des Subjects aufgenommen, im zweiten von derselben ausgeschlossen, im dritten wird eben dadurch, daſs das Prädicat in die objective Einheit des Subjects aufgenommen wird, entweder im Subjecte etwas gesetzt, oder etwas vom Subjecte genommen, oder zugleich etwas gesetzt und genommen, und das Urtheil ist entweder ein bejahendes, oder ein verneinendes oder ein unendliches Urtheil.

§. 341.

Die logische Form des Urtheils besteht aus dem Zusammenfassen in die objective Einheit und ist erstens in Rücksicht auf das Zusammenzufassende, d. h. in Rücksicht auf das Prädicat und Subject, in wie fern beide zusammengenommen sich auf die Einheit des Subjects beziehen; und zweitens in Rücksicht auf das zusammenzufassende Subject, (das denkende) in wie fern das Zusammenfassen auf dasselbe bezogen wird, bestimmt.

§. 342.

In der ersten Rücksicht (§. 341.) verhält sich das Subject und Prädicat in der objectiven Einheit zusammengefaſst zur objectiven Einheit, entweder wie Einheit (machen Subject und Prädicat nur ein einziges Object aus, sind innerlich als Merkmale mit dem Gegenstande verknüpft) oder wie Vielheit (machen zusammen zwei verknüpfte Objecte aus, das Prädicat ist mit dem Subjecte äuſserlich, als Folge mit dem Grunde verknüpft) oder wie Einheit und Vielheit zugleich, (machen ein aus mehrern Objecten bestehendes Object, eine Gemeinschaft, aus, und das

das Prädicat ist mit dem Subjecte innerlich und äusserlich verknüpft als ein Glied, das mit dem andern zusammengenommen ein System ausmacht, und folglich das andre, mit dem es zusammengenommen Merkmal des Ganzen ist, von sich als den andern Theil ausschliefst). Im ersten Falle entstehen kategorische, im zweiten hypothetische, im dritten disjunctive Urtheile.

§. 343.

In der zweiten Rücksicht (§. 341.) ist das zusammenfassende Subject, das Ich, beim Zusammenfassen nur durch das Bewustsein vorstellbar. Dies verhält sich zum Zusammenfassen entweder wie Einheit (das Zusammenfassen geht im Bewustsein selbst vor, ist innerlich damit verknüpft, es wird wirklich zusammengefasst) oder wie Vielheit (ist äusserlich mit dem Bewustsein verknüpft, kommt blos als mögliche Handlung darinn vor) oder wie Einheit und Vielheit zugleich (ist innerlich und äusserlich mit dem Bewustsein verknüpft, die wirkliche Handlung wird im Bewustsein durch ihre Möglichkeit bestimmt), und wir erhalten assertorische, problematische oder apodictische Urtheile.

§. 344.

Es müssen also bei jedem Urtheile *viererlei* Arten des Verhältnisses durch die Natur des Verstandes bestimmt sein; und es sind auch nicht mehr und nicht weniger innere, im Urtheile selbst gegründete, Verhältnisse möglich: 1) Das Verhältniss des Subjects zur objectiven Einheit, oder die Quantität der Urtheile; 2) das Verhältniss des Prädicats zur objectiven Einheit, oder die Qualität des Urtheils; 3) das Verhältniss des Subjects und Prädicats zusammengenommen zur

objectiven Einheit, oder die Relation des Urtheils; und 4) das Verhältnifs der, in allen drei Rückfichten, beftimmten objectiven Einheit, oder des Urtheils felbft zum Bewufstfein; die Modalität des Urtheils.

§. 345.

Quantität, Qualität, Relation und Modalität find alfo logifche, durch die Natur des Verftandes beftimmte, Modificationen jedes Urtheils überhaupt. Da aber von jeder derfelben drei verfchiedne untergeordnete Modificationen möglich find, fo entftehen durch fie zwölf befondre Formen der Urtheile, von denen vier, nehmlich aus jeder der vier Arten von Modificationen eine der unter ihr enthaltnen drei Formen, jedem Urtheile zukommen müffen.

§. 346.

Diefe Formen der Urtheile heifsen urfprüngliche Formen, weil fie jedem Urtheile, für fich allein betrachtet, zukommen müffen, und die innere Natur deffelben ausmachen; während alle andre Befchaffenheiten der Urtheile, die einem Urtheile nur in Vergleichung mit einem andern zukommen, blos äuffere Verhältniffe und abgeleitete Formen find.

§. 347.

Die Vorftellungen aller zwölf Formen der Urtheile beftehen 1) aus den in der Theorie des Vorftellungsvermögens überhaupt aufgeftellten Vorftellungen a priori, nehmlich des Mannigfaltigen und der Einheit des Mannigfaltigen; 2) aus den verfchiednen Verbindungsarten des Mannigfaltigen. Ihr ganzer Innhalt kann alfo, nur im Vorftellungsvermögen, in wie fern daffelbe

Ver-

Verſtand hat, und folglich nur a priori beſtimmt ſein.

Die Kategorien ſind daher urſprünglich nichts anders als beſtimmte Formen der Zuſammenfaſſung in objective Einheit, eine beſtimmte Handlungsweiſe des Verſtandes, und in wie fern in der Handlungsweiſe des Verſtandes ſeine Natur beſteht, eigenthümliche Merkmale der Natur des Verſtandes, in wie fern dieſelbe begreiflich iſt. In den Kategorien wird alſo die Handlungsweiſe des Verſtandes auf die einfachſten vorſtellbaren Elemente zurück geführt, und ſie ſind die Grenze alles deſſen, was vom Verſtande begreiflich, ja auch nur vorſtellbar iſt, eine Grenze, die man nicht überſchreiten kann, ohne ſich ins grenzenloſe Gebiet des Nichtvorſtellbaren zu verlieren.

Ob und in wie fern die der Spontaneität (Verſtand) eigenthümliche Handlungsweiſe in den Dingen an ſich gegründet ſei? oder wie ſie überhaupt mit denſelben zuſammenhänge? gehört unter die Fragen, die niemand aufwerfen wird, der die Grenzen der Vorſtellbarkeit kennt.

§. 348.

Wie ſich die allgemeine Form des Urtheiles zu der allgemeinen Form der Begriffe, oder der Form: Gegenſtände zu denken, verhält; ſo verhalten ſich die beſondern Formen des Urtheilens zu den beſondern Formen der Begriffe (oder den Formen: Gegenſtände zu denken), den Kategorien.

§. 349.

A priori beſtimmte Handlungsweiſe des Verſtandes.

In den Formen der Urtheile.	In den Kategorien.
1.	
Quantität.	
Einzelne } Urtheile.	Einheit } der Gegenſtände.
Particuläre } Urtheile.	Vielheit } der Gegenſtände.
Allgemeine } Urtheile.	Allheit } der Gegenſtände.

2.

2.

Qualität.

Bejahende	Urtheile.	Realität	der Gegenſtände.
Verneinende		Negation	
Unbeſtimmte		Limitation	

3.

Relation.

Kategoriſche	Urtheile.	Subſtantialität	der Gegenſtände.
Hypothetiſche		Cauſſalität	
Disjunctive		Concurrenz	

4.

Modalität.

Aſſertoriſche	Urtheile.	Wirklichkeit	d. Gegenſtänd.
Problematiſche		Möglichkeit	
Apodictiſche		Nothwendigkeit	

Die lichtvollſte, und mit Beiſpielen belegte, Entwickelung der vier Modificationen der Urtheile, die in dem Verſtande a priori vorhanden ſind, ſehe man in Borns Verſuch über die urſprünglichen Grundlagen u. ſ. w. S. 148 ff.

§. 350.

Die reinen Vorſtellungen der Kategorien ſind Vorſtellungen und zwar Begriffe a priori, und in ſo fern Vorſtellungen nothwendiger und allgemeiner Merkmale der durch den Verſtand beſtimmten Gegenſtände.

Die Kategorien ſelbſt ſind keine Vorſtellungen, und folglich auch keine Begriffe; aber ſie ſind Formen der Begriffe, und in wie fern ſie vorſtellbar ſind, Gegenſtände von Vorſtellungen, und zwar ſolche Gegenſtände, die nicht unmittelbar durch Anſchauung, ſondern nur durch Begriffe vorgeſtellt werden können, deren Vorſtellungen alſo Begriffe ſind. Wirklich können

nen die Formen der objectiven Einheit, nur durch ihre Beziehung auf ein vorgeſtelltes Mannigfaltige, vorgeſtellt d. h. gedacht werden. In wie fern nun die Formen der objectiven Einheit durch die Handlungsweiſe des Verſtandes beſtimmt ſind, in ſo fern ſind die Kategorien Gegenſtände, die vor aller Vorſtellung im bloſsen Gemüthe beſtimmt ſind, und denen in ihren Vorſtellungen kein durchs Afficirtwerden beſtimmter Stoff, ſondern lediglich die a priori gedachte, d. h. auf eine Vorſtellung a priori (das vorgeſtellte Mannigfaltige überhaupt) bezogene Handlungsweiſe der Spontaneität, entſpricht. — Jeder beſtimmt gedachte Gegenſtand muſs, in wie fern er beſtimmt gedacht wird, durch die Merkmale der Quantität, Qualität, Relation und Modalität gedacht werden.

§. 351.

Die Kategorien werden rein vorgeſtellt, wenn man ſie von allem Empiriſchen, durchs Afficirtſein Gegebenen, und von den Formen der Anſchauung, dem bloſsen Raume und der bloſsen Zeit, abgeſondert vorſtellt. Als Gegenſtände dieſer reinen Vorſtellungen ſind ſie durch den bloſsen Verſtand und das bloſse Vorſtellungsvermögen überhaupt, unabhängig von der Sinnlichkeit, a priori beſtimmt, ob ſie ſich gleich auf Anſchauungen beziehen, und folglich auch durch die Sinnlichkeit beſtimmt ſein müſſen, wenn ſie Merkmale nicht blos denkbarer, ſondern erkennbarer (d. i. denkbarer und anſchaulicher) Gegenſtände werden ſollen.

§. 352.

Die Kategorien, in ihrer beſtimmten Beziehung auf die allgemeine Form der Anſchauungen (die bloſse Zeit) vorgeſtellt, heiſsen Schemate, und ſind, wegen dieſer Beziehung, die, in der Natur des Erkenntniſsvermögens, a priori beſtimmten Formen der

Erkenn-

Erkennbarkeit, weil ſie nichts anders ſind als die verknüpften Formen des Denkens und der Anſchauung zugleich. Die Schemate werden durch folgende Tafel erſchöpft.

1.

Quantität in der Zeit, oder Zeitreihe.

Zahl.

2.

Qualität in der Zeit, oder Zeitinnhalt.

Grad.

3.

Relation in der Zeit, oder Zeitordnung.

Beharrlichkeit (Subſtantialität)
Beſtimmte Succeſſion (Urſache und Wirkung)
Beſtimmtes Zugleichſein (Gemeinſchaft).

4.

Modalität in der Zeit, oder Zeitinnbegriff.

Sein zu irgend einer Zeit;
Sein in einer beſtimmten Zeit;
Sein zu aller Zeit.

Ihre tiefere Begründung und Erläuterung ſehe man in Reinholds Theorie S. 466 ff.

§. 353.

In dieſen Schematen (§. 352.) ſind die Merkmale. die den erkennbaren Gegenſtänden ſowohl durch die Natur des Verſtandes als durch die Sinnlichkeit, a priori beſtimmt ſind, vereinigt; die Kategorien verſinnlicht; die Formen der Anſchauung durch Verſtand beſtimmt; und Denkbarkeit und Anſchaulichkeit

keit durch ihre Vereinigung zur Erkennbarkeit erhoben. Kein Gegenſtand alſo, dem die Schemate widerſprechen, iſt erkennbar, und jeder iſt nur in ſo ſern erkennbar, als ihm die Schemate als Prädicate beigelegt werden können.

§. 354.

Die Schemate, die aus den Begriffen a priori und der a priori vorgeſtellten Form der Anſchauung überhaupt beſtehen, können nur a priori vorgeſtellt werden; und ihre Vorſtellungen ſind eigentliche Erkenntniſſe a priori.

Erkenntniſſe, denn die Schemate können nicht vorgeſtellt werden, auſſer, daſs man Begriffe mit der Anſchauung verknüpfe, die rein vorgeſtellten Kategorien auf die rein vorgeſtellte Zeit beziehe, die Anſchauung der Zeit durch Begriffe beſtimmt denke, d. h. auf die, durch die Kategorie, beſtimmte objective Einheit beziehe, welches ein eigentliches Erkennen iſt; aber ein Erkennen a priori, weil der Gegenſtand durch keinen a poſteriori gegebnen Stoff, ſondern vor aller Vorſtellung im Erkenntniſsvermögen, durch die Formen deſſelben, beſtimmt iſt.

§. 355.

Als Gegenſtänden von Erkenntniſſen a priori kommt den Schematen Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu, indem ſie die Formen ſind, die jeder a poſteriori gegebene Stoff im Gemüthe annehmen muſs, wenn aus ihm Erkenntniſs werden ſoll, und indem ſie mit dieſem Stoffe auf das, was demſelben entſpricht, (auf die Gegenſtände) bezogen, allgemeine Merkmale der erkennbaren Gegenſtände ſind.

Die Auflöſung der Vorſtellungen der Schemate, als Erkenntniſſe a priori, in eben ſo viel Urtheile, als es Schemate giebt, ſehe man bei Reinhold S. 484 ff.

§. 356.

§. 356.

Die *Erfahrung*, die die Vorstellung der durch Sinnlichkeit vorgestellten (sinnlich wahrgenommenen) Gegenstände in einem nothwendigen Zusammenhange (den blos der Verstand hervorbringen kann) ist, hat zweierlei innere Bedingungen (Bestandtheile), wovon die einen die Form, die andern die Materie der Erfahrung ausmachen; nehmlich erstens der Schemate, oder die in der Natur des Erkenntnissvermögens bestimmten Formen der Erkennbarkeit, und zweitens die Empfindung, welche den, diesen Formen entsprechenden, Stoff der empirischen Erkenntniss liefert.

§. 357.

Der oberste Grundsatz des eigentlichen (empirischen) Erkennens, der zugleich das erste Gesetz des Verstandes in engerer Bedeutung, und der möglichen Erfahrung ist, ist daher in folgender Formel enthalten: Jeder erkennbare, vom blossen Vorstellungsvermögen verschiedene, Gegenstand steht unter den formalen und materialen Bedingungen der möglichen Erfahrung.

Dies ist der oberste, in der Natur des Erkenntnissvermögens gegründete, Grundsatz der Wissenschaft der erkennbaren Gegenstände im strengsten Sinne.

§. 358.

Alles Erkennbare muss denkbar sein, d. h. das angeschaute Mannigfaltige muss sich in eine objective Einheit verbinden lassen, wenn durch dasselbe ein Gegenstand erkannt werden soll. Der Begriff der Erkennbarkeit setzt also den Begriff der Denkbarkeit voraus; und wie jener, in ein Urtheil aufgelöset, den Grund-

Grundſatz der Erkennbarkeit (§. 357.) giebt, ſo wird aus dem, in ein Urtheil aufgelöſeten, Begriffe der Denkbarkeit der Grundſatz der Denkbarkeit überhaupt hervorgehen und in folgender Formel ausgedrückt: Wenn ein Gegenſtand denkbar ſein ſoll, ſo muſs ſich das vorgeſtellte Mannigfaltige verbinden laſſen; oder eben dieſer Satz verneinend ausgedrückt: Ein Gegenſtand, deſſen vorgeſtelltes Mannigfaltige ſich nicht verbinden läſst, iſt nicht denkbar; woraus ſich als unmittelbare Folge der Satz ergiebt: Keinem denkbaren Gegenſtande kommen widerſprechende Merkmale zu.

§. 359.

Dieſer Satz des Widerſpruchs muſs ſeine bisherige Stelle in der Metaphyſik verlieren, und dafür den Rang des erſten Grundſatzes der Logik einnehmen, da er das oberſte Geſetz der Denkbarkeit iſt, das dem Grundſatze der Erkennbarkeit vorausgehen muſs. In wie fern aber ſelbſt der Begriff der Denkbarkeit der Begriff der Vorſtellbarkeit als das gemeinſchaftliche Merkmal ſowohl der Denkbarkeit, als der Anſchaulichkeit und Empfindbarkeit vorausſetzt, (da das Denken ſelbſt nur eine Art des Vorſtellens iſt,) und der Begriff der Vorſtellbarkeit wieder vom Begriff der Vorſtellung, und dieſer, in Rückſicht auf ſeine Definition, vom Satze des Bewuſstſeins abhängt; in ſo fern iſt auch der Satz des Widerſpruchs nur durch den Satz des Bewuſstſeins durchgängig beſtimmbar.

Nachdem einmal die Prämiſſen, die zur Beſtimmung des eigentlichen Sinnes des Satzes des Widerſpruchs unentbehrlich ſind, in der Theorie des Vorſtellungsvermögens bereits entwickelt worden ſind, ſo behauptet er, als der Satz der Denkbarkeit,

 ſeinen

seinen Rang als oberster Grundsatz der L o g i k, kann aber nie als oberster Grundsatz der P h i l o s o p h i e s e l b s t angesehen werden, o h n e nicht P h i l o s o p h i e mit der L o g i k zu v e r w e c h s e l n; nie als Grundsatz der F o r m d e s V o r s t e l l e n s, ohne Vorstellen überhaupt mit bloſsem Denken zu verwirren. Freilich steht auch der S a t z des Bewuſstseins, a l s s o l c h e r, *unter ihm*, aber keinesweges das Bewuſstsein selbst, a l s F a c t u m, ohne welches selbst der Satz des Widerspruchs, als das Gesetz der Denkbarkeit, nicht möglich wäre. Der Satz des Bewuſstseins steht aber auch unter dem Satze des Widerspruchs nicht als unter einem Grundsatze, d u r c h d e n e r b e s t i m m t w ü r d e, sondern nur a l s u n t e r e i n e m G e s e t z e, dem er nicht widersprechen darf. Aber durch das bloſse Nichtwidersprechen würde der Satz des Bewuſstseins so wenig w a h r sein, als es tausend andre nichtwidersprechende, und gleichwohl falsche, Sätze sind, — wenn er nicht den Realgrund seiner Wahrheit (nicht aus dem Satze des Widerspruchs, der keinen solchen Grund enthalten kann, sondern) aus d e m B e w u ſ s t s e i n s e l b s t, das er ausdrückt, zöge.

§. 360.

Die L o g i k ist daher die W i s s e n s c h a f t der, aus den u r s p r ü n g l i c h e n F o r m e n des V e r s t a n d e s, a b g e l e i t e t e n G e s e t z e d e s D e n k e n s, und ist die r e i n e, in wie fern sie diese Gesetze und Regeln im Allgemeinen vorträgt; die a n g w a n d t e, in wie fern sie die Regeln in ihrem Zusammenhange mit den Hindernissen und Beförderungsmitteln derselben in der Erfahrung betrachtet.

Die wesentlichsten Momente der reinen Logik werden, wenn sie auch unter keiner isolirten Rubrik aufgestellt wird, doch keinesweges in diesem Lehrbuche vermiſst werden, Vorstellung, Anschauung, Begriff, Urtheil — Sinnlichkeit und Verstand sind bereits nach ihren ursprünglichen Formen erläutert; in der Theorie der Vernunft werden noch die Schlüsse hin-

hinzugefügt, und über mehrere Verirrungen des Menschen ist schon in der empirischen Psychologie manches in einem gesetzmäfsigen Zusammenhange beigebracht worden. Sollen aber ja von diesem propädevtischen Lehrbuche, das eigentlich einen zweiten höhern Cursus einleiten und vorbereiten soll, gefordert werden, dafs es auch über die Vollkommenheit der Begriffe, über Definitionen, und dergleichen sich verbreiten und überhaupt die schulmäfsige Gestalt der Logik, hätte darstellen sollen, so kann man für diesen Behuf sich leicht durch den Gebrauch der schätzbaren Kiesewetterschen Logik helfen, um nehmlich das hier für den ersten Cursus angedeutete und nicht völlig ausgeführte, erschöpfen zu können im mündlichen Vortrage.

§. 361.

Die Logik, aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, ist also keinesweges die Grundwissenschaft für die gesammte Philosophie nach Innhalt und Form, denn sie ist selbst erst in dem Vorstellungsvermögen überhaupt begründet; sie liefert uns ferner keinesweges die sämmtlichen ursprünglichen Grundlagen der Möglichkeit unsrer Erkenntnisse, denn sie setzt dazu die Theorie der Sinnlichkeit, und die Formen derselben, Raum und Zeit, voraus; sie enthält daher blos die Kriterien der formalen Wahrheit in unsern Vorstellungen und in den Verbindungen derselben.

Theorie der Vernunft.

§. 362.

Die Vorstellung, welche durch das Verbinden des gedachten (durch Begriffe vorgestellten) Mannigfaltigen entsteht, heifst Idee in engerer Bedeutung, und das Vermögen, durchs Verbinden des gedachten

Mannigfaltigen zu Vorstellungen zu gelangen, heisst Vernunft in engerer Bedeutung.

Der Stoff der *Idee* ist das gedachte, durch mehrere Begriffe vorgestellte und durch den Verstand verbundne Mannigfaltige, dagegen der Stoff des eigentlichen *Begriffs* das angeschaute, durch blosse Apprehension verbundne Mannigfaltige, und der Stoff der *sinnlichen Vorstellung* das durch Afficirtsein gegebne Mannigfaltige ist. Während sich die Anschauung unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, welchem ihr Stoff entspricht, der Begriff aber auf die Anschauung, aus welcher er durch die Spontaneität erzeugt wurde, bezieht sich die Idee auf blosse Begriffe, durch deren Verbindung sie entstanden ist. Durch die Idee wird daher weder ein empirischer Gegenstand, der nur angeschaut werden, noch ein unmittelbares Merkmal desselben, das nur durch den Verstand gedacht werden kann, sondern nur ein Merkmal des Merkmales, das die Vernunft durch Verbindung der, durch den Verstand gedachter, Merkmale erzeugt hat, vorgestellt.

§. 363.

Die Handlung der Spontaneität, durch welche die Idee erzeugt wird, wird durch: schliessen bezeichnet und der Vernunft in engerer Bedeutung (§. 362.) beigelegt, nehmlich die Handlung des mittelbaren Urtheilens, wobei ein Merkmal nur durch ein anderes Merkmal (den Mittelbegriff) auf den Gegenstand bezogen wird, nachdem aus dem durch den Verstand (aus der Anschauung) erzeugten Prädicate (dem Merkmale des Gegenstandes) durch die Vernunft ein Prädicat des Prädicates (das Merkmal des Merkmals) erzeugt ist.

§. 364.

Da nun eine Regel ein Satz heisst, der den Grund mehrerer andrer in sich begreift; da durch Subsumtion ein Satz einer Regel untergeordnet wird; und durch das Schliessen der Grund eines Urtheils durch Subsumtion

tion unter einer Regel angegeben wird; so besteht ein förmlich geordneter Vernunftschluss (Syllogismus) aus der Regel (dem Obersatze), der Subsumtion (dem Untersatze), (die beide zusammen die Prämissen heissen,) und aus einem Satze, durch welchen die Wahrheit in den beiden vorigen begründet wird, dem Schlusssatz. Der letzte muss aber von der Folgerung unterschieden werden, die in dem Zusammenhange des Schlusssatzes mit den Prämissen besteht und die innerliche Form des Vernunftschlusses ausmacht.

§. 365.

Die Vorstellung, welche durch das Verbinden, des a priori gedachten entsteht, heisst Idee in engster Bedeutung, und das Vermögen durchs Verbinden des a priori gedachten zu Vorstellungen zu gelangen, heisst Vernunft in engster Bedeutung.

Jede Vorstellung, die durch Verbindung des durch Begriffe vorgestellten entsteht, ist Idee in engerer Bedeutung, sie mag aus Begriffen a posteriori, oder aus Begriffen a priori entstanden sein. Da aber die Ideen, die aus diesen verschiednen Quellen entspringen, in Rücksicht ihres Stoffes wesentlich verschieden sind, und es uns hier an einem besondern Ausdruck zur Bezeichnung dieses Unterschiedes fehlt; so nennen wir die Vorstellungen, die durch Vernunft aus Begriffen a posteriori (aus Begriffen die sich durch die Schemate auf einen empirischen Stoff beziehen) erzeugt sind, vorzugsweise Ideen in engerer — die Vorstellungen aber, die aus blossen Begriffen a priori (den rein- vorgestellten Kategorien) hervorgebracht sind, vorzugsweise Ideen in engster Bedeutung.

§. 366.

Die, in der ursprünglichen Handlungsweise der Vernunft bestimmte, Form der Idee überhaupt

besteht in der Einheit des, den Formen der Anschauung widersprechenden, und an den blosen Formen der Urtheile bestimmten, und folglich unbedingten (an die Bedingungen des empirischen Stoffes nicht gebundnen) Mannigfaltigen, die darum auch die unbedingte oder absolute Einheit heisst.

Die, in der Form des Verstandes bestimmmte, Mannigfaltigkeit der Begriffe und Urtheile, ist gerade das Gegentheil von der in den Formen der Sinnlichkeit bestimmten Mannigfaltigkeit. Während diese letztere im Aussereinander — und Nacheinandersein d. h. in blosen Modificationen des blosen Mannigfaltigen besteht, besteht die erstere in den verschiednen Arten des Verknüpftseins, d. h. in blosen Modificationen der blosen Einheit. Die Mannigfaltigkeit der Formen der Urtheile, und folglich auch der Kategorien, ist also eine von den Formen der Sinnlichkeit unabhängige, ja denselben widersprechende Mannigfaltigkeit; sie kommt dem zweiten Grade der Spontaneität lediglich durch die Natur der Spontaneität und nicht durch die Sinnlichkeit zu.

§. 367.

Die Handlung, durch welche die Vernunft Begriffe verknüpft, ist das mittelbare Urtheil oder der Vernunftschluss (§. 363. §. 364.), dessen allgemeine Form aus der unbedingten Verknüpfung der beiden ersten Formen der Urtheile (§. 341. §. 349.) nach allen vier Momenten, nehmlich aus der unbedingten Allheit, Limitation, Concurrenz und Nothwendigkeit, besteht.

Da jedes Urtheil Quantität, Qualität, Relation und Modalität haben muss, so muss sie auch das mittelbare Urtheil, der Vernunftschluss, haben. Der Vernunftschluss besteht aber aus der Verknüpfung zweier Begriffe, d. h. zweier durch zweierlei Handlungsweisen bestimmter Producte des Verstandes, die nach allen vier Momenten bestimmt sein müssen. Der Vernunftschluss

ſchluſs kann alſo die zwei Begriffe nur durch eine Handlungsweiſe verknüpfen, in welcher die Handlungsweiſen, durch welche die beiden Begriffe beſtimmt werden, verknüpft ſind. Wirklich beſteht in jedem Vernunftſchluſse der Oberſatz aus einem allgemeinen Satze, zu dem ſich der Unterſatz wie ein particulärer, der Schluſsſatz aber wie ein einzelner Satz verhält, und es leuchtet daraus ein, daſs die Form des *mittelbaren* Urtheils aus den beiden verknüpften erſteren Formen des unmittelbaren beſteht.

§. 368.

So wie die Allheit, die Limitation, die Concurrenz und die Nothwendigkeit (§. 367.) *comparativ* und *bedingt* werden, in wie fern ſie durch den Verſtand beſtimmt ſind, und folglich in ihrer Beziehung auf die Form der Sinnlichkeit vorgeſtellt werden müſſen; ſo werden ſie abſolut und unbedingt, in wie fern ſie durch Vernunft beſtimmt ſind, und folglich als etwas der Form der Sinnlichkeit widerſprechendes vorgeſtellt werden müſſen.

In wie fern dieſe Kategorien als bloſse Formen der Urtheile dem Verſtande in engerer Bedeutung angehören, ſind ſie weder bedingt noch unbedingt. In wie fern ſie in den Schematen durch die Zeit beſtimmt ſind, gehören ſie dem Verſtande in engſter Bedeutung an, und ſind bedingt. In wie fern ſie endlich in der Form des mittelbaren Urtheils, (des Vernunftſchluſses) beſtimmt ſind, gehören ſie der Vernunft an, und ſind unbedingt.

§. 369.

Die Vorſtellung der, in der Form des Vernunftſchluſses a priori beſtimmten, unbedingten *Einheit* iſt Idee in engſter Bedeutung, und zwar die höchſte und allgemeinſte Idee; und die, in

 der

der Natur der Vernunft bestimmten, *Merkmale* des Gegenstandes dieser Idee (oder der rein vorgestellten unbedingten Einheit) sind Totalität, Grenzenlosigkeit, das Allbefassende, und absolute Nothwendigkeit.

(Man vergleiche die Note zu dem §. 365.) Idee im engsten Sinne ist die Vorstellung welche aus der Verknüpfung von Begriffen a priori entsteht. Die Idee der unbedingten Einheit (§. 369.) entsteht aber aus der Verknüpfung der rein vorgestellten beiden ersten Kategorien, nach allen vier Momenten, also ist sie Idee im strengsten Sinne. Indem aber der Gegenstand dieser Vorstellung nichts als die rein vorgestellte Form der allgemeinsten Handlungsweise der Vernunft, und der Form ist, welche alle Gegenstände, in wie fern sie durch reine Vernunft vorgestellt werden, annehmen müssen; in so fern kann es keine höhere und allgemeinere Idee geben, als die der unbedingten Einheit.

§. 370.

Als Gegenstand einer Vorstellung a priori ist die unbedingte Einheit ein nothwendiger Gegenstand für alle vernünftige Wesen, der in eben dem Verhältnisse, als sich die Vernunft mehr entwickelt, bestimmter gedacht werden muss, und ein allgemeines Merkmal aller Gegenstände ist, die durch Vernunft vorgestellt werden.

§. 371.

Diese unbedingte Einheit muss aber auch von jedem, der seine Vernunft gebraucht, nicht nur nothwendig gedacht, sondern auch als etwas an sich nothwendiges, alle Grenzen ausschliessendes, alles Befassendes, und Vollendetes gedacht werden.

Man hat an ihr bald die Gottheit, bald das Universum zu erkennen geglaubt, bis Kant sie zuerst in

der

der Natur des Vernunftschlusses darstellte, und die Nothwendigkeit sie zu denken, aus der Form, an welche die Thätigkeit der Vernunft gewiesen ist, deducirte.

§. 372.

Da der unbedingten Einheit die Form der Anschauung widerspricht, so kann sie kein Merkmal erkennbarer Gegenstände sein. Da sie aber ein wesentliches Merkmal aller durch Vernunft denkbaren Gegenstände ist, so ist es offenbar, dass die Gegenstände, in so fern sie durch Vernunft denkbar sind, durchaus nicht erkennbar sein und dass durch blosse Vernunft nichts erkannt werden könne. Die Totalität, die Grenzenlosigkeit, das Allesbefassende, und die unbedingte Nothwendigkeit sind blosse Merkmale, der, durch Vernunft erzeugten und in der Natur derselben bestimmten, Einheit und Begriffe.

§. 373.

Die unbedingte Einheit und ihre eigenthümlichen Merkmale sind also auch weder Gegenstände der Erfahrung, noch unmittelbare Merkmale der Gegenstände der Erfahrung, deren Innhalt aus lauter Subjecten und Prädicaten unter der Form der Anschauung bestehen muss, und welcher in so fern alles Unbedingte widerspricht.

§. 374.

Dagegen ist die unbedingte Einheit (§. 373.) ein mittelbares Merkmal der erkennbaren Gegenstände, der Erscheinungen und der Erfahrung; ein Merkmal, das sich auf dieselben vermittelst der in ihnen vorkommenden und zur Form derselben gehörigen Begriffe bezieht, welche, durch Vernunft verknüpft, eine Einheit erhalten, die ihnen der die Anschauungen ver-

knüpfende Verstand nicht geben kann, Vernunfteinheit.

§. 375.

Die Vernunft verbindet nehmlich an den erkennbaren Gegenständen das, was an ihnen blosses Product des Verstandes ist, und erzeugt dadurch nicht Einheit des Erkennbaren, in wie fern es erkennbar, denkbar und anschaulich zugleich ist, (objective Einheit) sondern Einheit des Erkennbaren, in wie fern es blos denkbar ist (unbedingte Einheit); sie bewirkt daher durch verknüpfte Begriffe einen Zusammenhang, der alle Erfahrung übersteigt, dem aber alle Erfahrung, in wie fern Begriffe in ihr vorkommen, welche der Form der Vernunft unterliegen, vollkommen angemessen sein muss.

Die objective Einheit, welche durch den Verstand bestimmt wird, bezieht sich unmittelbar auf Anschauungen; die unbedingte Einheit hingegen welche durch Vernunft bestimmt wird, bezieht sich unmittelbar auf blosse Begriffe, die durch sie einer höhern Einheit untergeordnet werden.

§. 376.

Die unbedingte Einheit wird aber vermittelst der Ketegorien auf die Form der Anschauung bezogen, und dadurch werden die erkennbaren Gegenstände, die Erscheinungen, mittelbar, der Form der Vernunft unterworfen. (§. 375.) Die unbedingte Einheit wird alsdann mittelbar auf Anschauungen bezogen, und die vier Merkmale der unbedingten Einheit (§. 369.) werden, vermittelst der vier Momente der Kategorien, vier denkbare Merkmale des Anschaulichen; und die Urtheile, welche die Beziehungen dieser, durch Vernunft bestimmter mittelbarer, Merkmale der Erscheinungen ausdrücken, sind die Vernunftgesetze

setze der systematischen Einheit der Erfahrung.

§. 377.

Das *erste* Vernunftgesetz der systematischen Einheit der Erfahrung: Alle extensive Grösse der Erscheinungen muss als unbedingt gedacht werden.

Die Totalität der unbedingten Einheit ist hier durch den Begriff der Quantität auf die Form der Anschauung eingeschränkt; und die Form der Anschauung durch den als unbedingt (durch Vernunft) gedachten Begriff der Quantität zur Totalität erweitert. Die extensive Grösse durch Verstand gedacht, wird als in der Zeit bestimmte, bedingte und begrenzte Grösse, als Zahl, vorgestellt; durch Vernunft gedacht, wird sie als unbedingte, aber ins Unendliche bestimmbare Grösse in der Zeit, als Zahllosigkeit, als eine Grösse vorgestellt, die durch Vielheit allein in der Zeit bestimmt ist, keine Grenze der Vielheit hat, und ins Unendliche Grösse ist. Die Vernunft schliesst in so fern alle absolute (d. i. nicht durch den Verstand in der Zeit bestimmte) Grenze der Extension aus der möglichen Erfahrung aus, an der Sinnenwelt läfst sich nichts unausgedehntes, und in der Ausdehnung selbst keine Lücke denken.

§. 378.

Das *zweite* Vernunftgesetz der systematischen Einheit der Erfahrung: Alle intensive Grösse der Erscheinungen muss als unbedingt gedacht werden.

Die intensive Grösse durch Verstand gedacht, wird als in der Zeit bestimmte (bedingte) Grösse der Qualität, als Grad, vorgestellt; durch Vernunft gedacht wird sie als, unbestimmte, aber ins Unendliche bestimmbare Grösse der Qualität in der Zeit, als Continuität in den Graden des Realen vorgestellt. Die Vernunft schliesst in so fern alle absolute, d. i. nicht durch

durch den Verſtand in der Zeit beſtimmte Grenze der Intenſion aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läſst ſich nichts Gradloſes, weder abſolute Realität, noch abſolute Negation und unter den verſchiednen Graden ſelbſt, kein Sprung denken. Die Grenzenloſigkeit der abſoluten Einheit wird hier durch den Begriff der Realität auf die Form der Anſchauung eingeſchränkt, und die Form der Anſchauung durch den, als unbedingt gedachten, Begriff der Qualität zur Grenzenloſigkeit erweitert.

§. 379.

Das *dritte* Geſetz der ſyſtematiſchen Einheit der Erfahrung: Alle Verknüpfung der Erſcheinungen muſs als unbedingt gedacht werden.

Das Allbefaſſende, Allesverknüpfende der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Relation auf die Form der Anſchauung eingeſchränkt; und die Form der Anſchauung, durch den, als unbedingt, durch Vernunft, gedachten Begriff der Relation zum Allbefaſſenden erweitert. Die Relation in der Zeit durch Verſtand gedacht, wird als in der Zeit beſtimmte, bedingte und begrenzte Dauer, Folge und Zugleichſein vorgeſtellt; durch Vernunft gedacht wird ſie als in der Zeit unbeſtimmte, aber ins Unendliche beſtimmbare, Dauer, Folge und Zugleichſein, als grenzenloſer Zuſammenhang in der Zeit vorgeſtellt. Die Vernunft ſchlieſst in ſo fern alle abſolute, d. i. nicht durch den Verſtand beſtimmte, Grenze der Verknüpfung aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt ſind alle Erſcheinungen mit Erſcheinnngen verknüpft; und es läſst ſich in der Sinnenwelt nichts iſolirtes, und mithin auch nichts abſolut anfangendes Denken.

§. 380.

Das *vierte* Geſetz der ſyſtematiſchen Einheit der Erfahrung: Alle Nothwendigkeit der Erſcheinungen (das Sein der Erſcheinungen zu aller Zeit) muſs als unbedingt gedacht werden.

Die

Die abſolute Nothwendigkeit der unbedingten Einheit wird hier durch den Begriff der Modalität auf die Form der Anſchauung eingeſchränkt, und die Form der Anſchauung wird durch den als unbedingt, durch Vernunft, gedachten Begriff der Nothwendigkeit zum unbedingten Sein in aller Zeit ausgedehnt. Die Modalität in der Zeit, durch Verſtand gedacht, wird in der Verknüpfung ihrer beiden erſten Formen in der Kategorie der Nothwendigkeit, als eine in der Zeit beſtimmte, bedingte, begrenzte Nothwendigkeit, als ein bedingtes Sein in aller Zeit vorgeſtellt. Durch Vernunft gedacht, wird ſie als unbeſtimmtes, aber ins Unendliche beſtimmbares, ins Grenzenloſe von ſeinen Beſtimmungen abhängiges, Sein in aller Zeit vorgeſtellt. Die Vernunft ſchlieſst in ſo fern alle abſolute, nicht durch den Verſtand beſtimmte, Grenze der bedingten Nothwendigkeit aus der möglichen Erfahrung aus. In der Sinnenwelt läſst ſich nichts abſolut nothwendiges denken, ſondern die Nothwendigkeit jeder in aller möglichen Zeit vorkommenden Erſcheinung muſs als bedingt, und folglich das Bedingtſein von allen ins Grenzenloſe fortgehend, als unbedingt, gedacht werden. In der Sinnenwelt iſt alſo jede mögliche Begebenheit durch andre, vorwärts, ſeitwärts und rückwärts, nach den Geſetzen der Erfahrung beſtimmt.

§. 381.

Dieſe vier Geſetze der Vernunfteinheit beſtehen eigentlich aus eben ſo vielen Geſetzen der Verſtandeseinheit, die durch Vernunft vorgeſtellt, und folglich zum Unbedingten erweitert ſind; aus Geſetzen, die durch den Verſtand gedacht, und folglich unmittelbar auf die Form der Anſchauung bezogen, conſtitutive Geſetze der Erfahrung (der Form nach) — durch Vernunft hingegen gedacht, und folglich nur vermittelſt der Begriffe auf die Form der Anſchauung bezogen, blos regulative Geſetze der Erfahrung ſind; die in der erſten Rückſicht die objective Einheit des in der Erfahrung zugleich denkbaren und anſchaulichen,

des

des erkennbaren Mannigfaltigen; in der zweiten aber die unbedingte Einheit des in der Erfahrung blos denkbaren Mannigfaltigen, bestimmen.

§. 382.

Das oberste Gesetz, das, für die systematische Einheit der Erfahrung, wie sie die Vernunft denkt, aus diesen Untersuchungen resultirt, ist daher: Im Ganzen der Erfahrung, in der systematischen Einheit der Sinnenwelt, läfst sich nichts denken, das nicht dem Gesetze der unbedingten Einheit gemäfs wäre (das sich nicht, nach diesem *Gesetze*, durch Vernunft verknüpfen liefse.

§. 383.

Aus diesem obersten Gesetze (§. 382.), welches die Vernunft der Erfahrung vorschreibt, und welches das Gesetz der systematischen Einheit aller empirischen Erkenntnifs ist, folgen unmittelbar die drei Principien, durch welche die Vernunft den Verstand bei der Naturordnung leitet, und seine Untersuchungen zum wissenschaftlichen Zusammenhange erhebt.

§. 384.

1) Das Princip der Homogoneität, oder das *Gesetz der Gattungen*: das durch den blofsen Verstand bestimmte Viele hat unbedingte Einheit.

Das durch den blofsen Verstand bestimmte Viele besteht aus der Vielheit der Subjecte Eines Prädicats, dem gleichartigen Vielen; die Vernunft erzeugt aus dieser Vielheit Einheit des gleichartigen Vielen, Gattung.

§. 385.

2) Das Princip der Specification, oder das *Gesetz der Arten*: Die durch den Verstand bestimmte Einheit hat unbedingte Mannigfaltigkeit.

Die,

Die, durch den blofsen Verftand beftimmte, Einheit befteht in der Einheit des Subjects, in wie fern fie durch blofse Einheit des Prädicats beftimmt wird. Ift diefes Prädicat eine Anfchauung, fo ift die Einheit individuell; ift es aber ein blofser Begriff, fo ift die Einheit eine Art, d. i. Einheit, die fich nicht unmittelbar, fondern durch ein, mehreren gemeinfchaftliches, Merkmal auf ein Individuum beziehen kann, und folglich nur durch Vernunft vorgeftellt werden kann.

§. 386.

3) Das Gefetz der Continuität der logifchen Formen, das aus der Verknüpfung der Gefetze der Homogoneität und der Specification befteht; und einen ununterbrochnen Uebergang von einer jeden Art zur andern, fowohl im Auffteigen zu höhern Gattungen, als auch im Herabfteigen zu niedrigern Arten, und durch beides den durchgängigen fyftematifchen Zufammenhang nothwendig macht.

§. 387.

Alle diefe drei Principien (§. 384-386.) find in der Natur des Vorftellungsvermögens, in wie fern daffelbe Vernunft befitzt, a priori beftimmt, als unbedingte Einheit des Mannigfaltigen, als unbedingte Mannigfaltigkeit, und als unbedingte Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich.

§. 388.

Da es im Momente der Relation (§. 349. 3.) dreierlei verfchieden beftimmte Arten giebt, wie Prädicate und Subjecte mit einander in einer objectiven Einheit verknüpft fein können; nehmlich nach der kategorifchen, hypothetifchen und disjunctiven Form; fo begreift die allgemeine Form der Vernunftfchlüffe (§. 363. 364.) ebenfalls drei befondre, in der Natur der reinen

Ver-

Vernunft bestimmte, Formen, nehmlich die Form des kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Vernunftschlusses unter sich.

Der Mittelbegriff im Vernunftschlusse kann sich nehmlich zum Prädicate wie Gegenstand zu seinem Merkmale (*kategorisch*), oder wie Grund zur Folge (*hypothetisch*), oder wie ein Glied zu dem andern, womit es ein gemeinschaftliches Ganze ausmacht (*disjunctiv*), verhalten.

§. 389.

Durch diese dreifache Form des Vernunftschlusses (§. 388.) wird die allgemeine Form der Ideen überhaupt, (oder die unbedingte Einheit) in drei besondern Formen besondrer Ideen näher bestimmt. Jene allgemeine Form (Handlungsweise) der Vernunft besteht nehmlich im Zusammenfassen eines Subjects und Prädicats in unbedingte Einheit; die drei besondern, aus derselben resultirenden, Formen (Handlungsweisen der Vernunft) bestehen im Zusammenfassen in unbedingte Einheit, wobei 1) das Subject entweder als Gegenstand und das Prädicat als Merkmal, 2) oder das Subject als Grund und das Prädicat als Folge, 3) oder das Subject als das eine Glied eines gemeinschaftlichen Ganzen und das Prädicat als das andre bestimmt ist.

§. 390.

So wie die Vorstellung der, durch die allgemeinste Handlungsweise der Vernunft bestimmten, Einheit die Idee der unbedingten Einheit überhaupt ist, so sind die Vorstellungen der, durch diese drei Handlungsweisen der Vernunft bestimmten Einheiten, die Ideen der unbedingten Einheit des Subjectes, des Grundes und der Gemeinschaft, oder die Ideen des absoluten Subjects, des absoluten Grundes, und der absoluten Gemeinschaft.

Die

Die in der Natur des Verſtandes beſtimmten Kategorien der Subſtanz, der Urſache und der Gemeinſchaft (§. 349.) können ſowohl auf den Verſtand als auf die Vernunft bezogen werden. Im erſtern Falle werden ſie, als bloſse Formen Gegenſtände überhaupt zu denken, auf die Form der ſinnlichen Anſchauung angewendet, wie ſie in ihrer unzertrennlichen Verbindung mit Raum und Zeit die Formen der Erkennbarkeit ausmachen, und Formen (Merkmale) der Einheit des Anſchaulichen ſind. Im zweiten Falle (wo ſie auf die Form der Vernunft, auf die unbedingte Einheit, bezogen werden,) bewirken ſie, in Verbindung mit der unbedingten Einheit, (der Einheit jener Merkmale, die im bloſsen Verſtande ihren Stoff, in der Vernunft aber ihre Form haben) die Form des vollſtändigen Zuſammenhanges unter den empiriſchen Erkenntniſſen, und ſind Merkmale derjenigen Einheit, in welche nicht das Anſchauliche durch Verſtand, ſondern das durch den Verſtand in dem Anſchaulichen Hervorgebrachte (das Gedachte) zuſammengefaſst wird, — Formen und Merkmale der Vernunfteinheit.

§. 391.

Das abſolute Subject, der abſolute Grund und die abſolute Gemeinſchaft beſtimmen die objective Vernunfteinheit der Erfahrung, in wie fern ſie auf die in der empiriſchen Erkenntniſs a poſteriori vorgeſtellten Dinge auſſer uns mittelbar bezogen werden; ſie beſtimmen die ſubjective Vernunfteinheit der Erfahrung, in wie fern ſie auf das im deutlichen Bewuſtſein a priori vorgeſtellte vorſtellende Subject unmittelbar bezogen werden.

Im deutlichen Bewuſtſein werden die Vorſtellungen auf das vorgeſtellte Ich bezogen, welches ſich nur als abſolutes Subject des a priori vorgeſtellten Vorſtellungsvermöges vorſtellen, und folglich nur durch Vernunft denken läſst.

§. 392.

Die Vernunfteinheit der Erfahrung (d. i. der durch die Natur der Vernunft bestimmte Zusammenhang der Erscheinungen sowohl des äussern als des innern Sinnes) wird also durch sechs Ideen vorgestellt, wovon drei die objective Einheit der äussern (§. 391.), und drei die subjective Einheit der innern Erfahrung betreffen; drei durch die Schemate (§. 352-354.) und folglich mittelbar auf Objecte, drei aber unmittelbar durch Vernunft auf das vorstellende Subject bezogen werden; drei, in wie fern sie sich durch die Schemate auf einen objectiven Stoff beziehen, mittelbare objecte Realität haben und in so fern blos Ideen in engerer Bedeutung sind; drei hingegen, in wie fern sie sich auf das nur durch Vernunft vorstellbare Subject des Vorstellungsvnrmögens unmittelbar beziehen, subjective im blossen Subjecte und seiner Vernunft gegründete Realität haben, und in so fern Ideen in engster Bedeutung sind. Durch die einen wird dasjenige, was in der Erfahrung blos objectiv und von uns unabhängig ist; durch die andern dasjenige, was in ihr blos subjectiv und von uns abhängig ist, im durchgängigen Zusammenhange vorgestellt.

Was in diesen und den nächstfolgenden §§ nur angedeutet werden kann, wird in den metaphysischen Untersuchungen weiter entwickelt werden.

§. 393.

Durch die Idee des absoluten Subjects (§. 390.) wird dasjenige, was den Erscheinungen des äussern Sinnes objectiv und des innern Sinnes subjectiv zum Grunde liegt, nicht als Ding an sich, sondern unter der, in der Natur der Vernunft bestimmten, Form vorgestellt.

§. 394.

§. 394.

Das absolute Subject des Vorstellungsvermögens ist aber weder im Raume noch in der Zeit bestimmbar, daher kann es weder unter der Form des Raumes, (als etwas Ausgedehntes) noch unter der Form der Zeit (als etwas Vorübergehendes), sondern nur als absolute, alles Mannigfaltige ausschliessende, unveränderliche Einheit vorgestellt werden. Da aber diese Einheit ein, in der blossen Handlungsweise der Vernunft bestimmtes, und durch Handlung der Vernunft erzeugtes, Product der Spontaneität ist, so wird das Ding an sich, das dem Vorstellungsvermögen zum Grunde liegt, keinesweges als Ding an sich, sondern nur unter der Form, welche die Vernunft der Form desselben bestimmt, vorgestellt; und die absolute Einheit kommt dem Vorstellenden nur in wie fern dasselbe (durch Vernunft) vorstellbar ist, zu; und kann also schlechterdings nicht die Einfachheit des Vorstellenden, als eines Dinges an sich, bedeuten; das, in wie fern es Ding an sich ist, weder als einfach noch als zusammengesetzt, sondern gar nicht vorgestellt werden kann.

Das absolute Subject ist das gemeinschaftliche, in der Natur der Vernunft bestimmte, Merkmal desjenigen, was den Erscheinungen des äussern Sinnes objectiv, und den Erscheinungen des innern Sinnes subjectiv zum Grunde liegt.

§. 395.

Durch die Idee der absoluten Ursache, durch welche die Vernunft den, in der Sinnenwelt erkennbaren Ursachen, vollständige Einheit giebt, wird eine erste Ursache überhaupt gedacht, von der sich nichts weiter bestimmen lässt, als dass sie den vollständigen Grund ihrer Wirkung enthält, und kein

Glied von der Reihe der erkennbaren Urſachen und Wirkungen ſein kann. Die Idee der erſten Urſache, die man oft in einem Weſen der überſinnlichen Welt realiſiren und daſſelbe an die Spitze aller exiſtirenden Weſen ſetzen wollte, bedeutet nichts als die Vernunfteinheit der Cauſſalverknüpfung. — Durch die Idee der abſoluten Gemeinſchaft (§. 390. 391.), bezogen auf die Subjecte der Erſcheinungen des äuſsern Sinnes, iſt die Idee der phyſiſchen Welt, — bezogen auf die Subjecte der Erſcheinungen des innern Sinnes (die vorſtellenden); die Idee der moraliſchen Welt, — bezogen auf die Idee dieſer beiden Welten, die Idee der intelligiblen Welt, oder des Univerſums, beſtimmt. — Die durch die Vernunft gedachte Vielheit, die abſolute Allheit, der dem Univerſum zukommenden Realitäten, durch die Idee der abſoluten Gemeinſchaft beſtimmt, giebt die Vorſtellung des abſoluten Inbegriffs aller Realitäten, in wiefern dieſelben als unbegrenzt gedacht werden müſſen, durch die Idee des abſoluten Subjects beſtimmt — die Vorſtellung des allerrealſten, ſelbſtſtändigen Weſens; durch die Idee der abſoluten Urſache — die Vorſtellung des allerrealſten Weſens als erſte Urſache.

Die völlige Entwickelung dieſer Idee gehört der Metaphyſik im engern Sinne (§. 581.) an.

§. 396.

Die vorzüglichſten hieher gehörigen Schriften, deren Cenſur dem Lehrer, nach ſeiner individuellen Anſicht überlaſſen bleiben muſs, ſind folgende:

I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. (Riga 1794.) 4te Auflage.

Erläu-

Erläuternde Schriften darüber:

J. Schulz, *Erläuterungen über Kants Kritik der reinen Vernunft.* (Königsberg 1784.)

Derselbe, *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft.* 2 Theile.

F. G. Born, *Versuch über die ursprünglichen Grundlagen des menschlichen Denkens und die davon abhängigen Schranken unsrer Erkenntniss.* (Leipzig 1791.)

J. S. Beck, *erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften Kants,* 3 Theile. Der dritte auch unter einem besondern Titel: *Einzig möglicher Standpunkt etc.*

G. F. D. Göss, *systematische Darstellung der Kantischen Vernunftkritik* (1794.)

G. S. A. Mellin, *Marginalien und Register zu Kants Kritik der r. Vernunft.* (1794.)

Derselbe, *Wörterbuch der kritischen Philosophie.* 2 Theile. (1797. 1798.)

J. G. Buhle, *Einleitung in die allgemeine Logik und die Kritik der r. Vernunft.* (Göttingen 1795.)

C. C. E. Schmid, *Kritik der reinen Vernunft.* Dritte Auflage.

F. Bouterweck, *Aphorismen, den Freunden der Vernunftkritik nach Kantischer Lehre vorgelegt.* (Göttingen 1793.)

Mehmel, *Darstellung der Philosophie etc.* 1. Theil. (Erlangen 1797.)

Vehr, *philosophischer Versuch über die metaphysische Naturlehre, Seelenlehre, Weltlehre und Gotteslehre.* (1795.)

Bendavid, *Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft.* (1795.)

Grohmann, *neue Beiträge zur kritischen Philosophie, und insonderheit zur Logik.* (Leipzig 1796.)

Auf eignem Wege, mit systematischem Geiste, gestützt aber auf die Kritik, brachen sich Reinhold, Abicht, Fichte — und die Sceptiker ihre eigne Bahn.

Reinhold machte die ersten Versuche seiner (nun zurückgenommenen) Elementarphilosophie in:

K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.* (Jena 1789.)

Das daselbst aufgestellte System (auf dem analytischen Wege nehmlich das zu erreichen, was Kant auf dem synthetischen (durch die Aufstellung der ursprünglichen Verstandesbegriffe) geleistet hatte), weiter zu erörtern, zu berichtigen und zu vertheidigen, dienen schon mittelbar, seine Briefe über die Kantische Philosophie, unmittelbar aber

Derselbe, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, und zwar gehören aus dem ersten Bande, der das Fundament der Elementarphilosophie betrifft, folgende Abhandlungen hieher:

Ueber das Bedürfniss, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie. S. 91 ff.

Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie. S. 165 ff.

Ueber das Verhältniss der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft. S. 365 ff.

Ueber die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft. S. 339 ff. Aus dem zweiten Bande:

Ueber

Ueber den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophirenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beide möglichen Wissens. S. 1 *ff.*

Derselbe, *über das Fundament des philosophischen Wissens.* (Jena 1791.)

Im Einzelnen schlössen sich an die Reinholdsche Elementarphilosophie, Fülleborn, Forberg, Niethammer, Krug, besonders aber Neeb an:

J. Neeb, *System der kritischen Philosophie auf den Satz des Bewusstseyns gegründet.* (Frankfurt 1795. 1796.) 2 Theile.

Gegen die Reinholdsche Theorie kämpfte zunächst G. F. Schulze, in seinem *Aenesidemus.*

Gegen die Angriffe des Aenesidemus suchte die Reinholdsche Theorie zu vertheidigen:

J. C. C. Visbeck, *die Hauptmomente der Reinholdschen Elementarphilosophie in Beziehung auf die Einwendungen des Aenesidemus untersucht.* (Lpzg. 1794.)

Andre Angriffe auf die Elementarphilosophie geschahen in vielen Recensionen des ersten Jahrgangs (1795.) der Jakobschen Annalen, besonders aber in J. S. Becks schon angeführtem einzig möglichen Standpunkt etc.; überwunden erklärte sich endlich Reinhold selbst von dem Fichteschen Idealismus.

Reinhold, *Auswahl vermischter Schriften*, im *zweiten* Theile (Jena 1797.) in der Abhandlung:

Ueber den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik und der transscendentalen Philosophie überhaupt. S. 1-363.

Für die, die in der Elementarphilosophie allein das Heil der Philosophie suchten, ist dieses Reinholdsche Bekenntniss allerdings ein harter Schlag; er würde mich selbst treffen, wenn ich noch die nehmliche Ueberzeugung von der entschiedenen Begründung aller Philosophie durch die Reinholdsche Theorie hätte, die ich hatte, als dieses Lehrbuch zum ersten Male erschien. Da aber bereits schon früher, ehe Reinhold sich selbst darüber erklärte, mein Bekenntniss über den Weg, den ich gegenwärtig für die Philosophie einschlage, in Eggers kritischem Magazin erschienen ist, so glaube ich bloss hier erklären zu müssen, dass das, was dieses Werk enthält, eine getreue und gedrängte Darstellung der Reinholdschen Theorie sein sollte und selbst nach dem Zeugnisse mehrerer Recensenten, wirklich ist, dass dadurch sein Werth noch immer in sich bleibt; dass ich aber keineswegs bis jetzt noch, vielleicht aus der subjectiven Richtung, die meine philosophischen Untersuchungen während der Zeit nahmen, Reinholden bei seinem Uebergange zum Idealismus nachfolgen kann, meine eigene neue Theorie aber diesem Werke einzuschalten, würde eben so viel sein, als ein ganz neues Werk ausarbeiten, daher ich, bis das, was ich als Resultat meines eignen Nachdenkens dem Publikum vorlegen werde, hinlänglich gereift sein wird, dieses Werk lieber in seiner ehemaligen nur etwas verbesserten, und in der Litteratur fortgeführten Gestalt habe wieder erscheinen lassen. (Das mehrere darüber in der Vorrede.)

Eine zweite eigene Bahn schlug Abicht ein:

J. H. Abicht, Philosophie der Erkenntnisse. 2 Theile. (Bayreuth 1791.)

Derselbe, kritische Briefe etc. (Nürnb. 1793.)

Der-

Derselbe, *System der Elementarphilosophie, oder vollständige Naturlehre der Erkenntniss- Gefühls- und Willenskraft.* (Erlangen 1795.)

Am originellsten, anfangs wenig verstanden, immer sehr angegriffen von kritischen und nicht kritischen Philosophen, neuerdings mehr tolerirt, als dass sich der grössere Theil der denkenden Philosophen, bei aller Anerkennung seines systematischen Geistes, bereits an ihn angeschlossen hätte:

J. G. Fichte, *über den Begriff der Wissenschaftslehre.* (Weimar 1794.)

Derselbe, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre.* (Leipzig 1794.)

Derselbe, *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen.* (Lpzg. 1795.)

Derselbe, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre.* im philos. Journal 1797. 1. Heft, S. 1 ff.

Unabhängig von ihm, aber zu gleicher Zeit kam auf die nehmlichen Resultate:

J. W. F. Schelling, *über die Möglichkeit der Form einer Philosophie überhaupt.* (Tübingen 1794.)

Derselbe, *vom Ich, als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen.* (1795.)

An Fichte's Resultate haben sich neuerlich Reinhold (*vermischte Schriften* 2. Th.) Schaumann, Michaelis, Niethammer, Berger etc. mehr oder minder angeschlossen, und die Anwendung seiner Theorie auf verschiedene Zweige der philosophischen Wissenschaften versucht.

Lehrbücher der Logik, nach kritischen Principien sind folgende am bekanntesten:

L. H. Jakob, *Grundriss der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik.* (Halle 1793.) 3te Aufl.

J. G. C. C. Kiesewetter, *Grundriss einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen.* 2te Aufl.

C. C. E. Schmid, *Logik.* (Jena 1796.)

F. W. D. Snell, *Lehrbuch für den ersten Unterricht in der Philosophie*, 2 Thle. (1794.)

J. C. G. Werdermann, *kurze Darstellung der Philosophie in ihrer neuesten Gestalt.* (Lpzg. 1793.)

J. G. Nehr, *Logik für die obern Klassen in gelehrten Schulen.* (Nürnb. 1797.)

J. A. H. Tittmann, *Grundriss der Elementarlogik.* (Lpzg. 1795.)

G. F. D. Göss, *Grundriss der Logik.* (Ansbach 1795.)

Und die Lateinischen Lehrbücher von Weber und Metz.

Mit beständiger Hinsicht und Benutzung der kritischen Schriften:

J. G. E. Maass, *Grundriss der Logik.* (Halle 1793.)

J. C. Hoffbauer, *Anfangsgründe der Logik.* (Halle 1794.)

Erläuternd, prüfend und widerlegend die Kritik, gehören hieher noch folgende Schriften:

K. F. Heydenreich, *encyklopädische Einleitung in das Studium der Philosophie.* (Lpzg. 1793.)

S. Maimon, *Versuche über die Transscendentalphilosophie.* (Berlin 1790.)

Derselbe, *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens.* (Berl. 1794.)

Derselbe, *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist.* (Lpzg. 1797.)

(Pestalozzi,) *Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwickelung d. Menschengeschlechts.* (Zürich 1797.)

A. Weishaupt, *über die Gründe und Gewissheit der menschlichen Erkenntniss.* (1787.)

Derselbe, *über die Lehre von den Gründen und Ursachen aller Dinge.* (Regensb. 1794.)

E. Platner, *philosophische Aphorismen, 1 Theil.* Ganz neue Ausarbeitung. (Lpzg. 1793.)

J. A. H. Ulrich, *Institutiones logicae et metaphysicae, perpetua Kantianae disciplinae ratione habita.* (Jen. 1797.) Edit. 2.

G. F. Schulze, *Grundriss d. philosoph. Wissenschaften.* (Wittenb.) 2 Thle.

J. G. H. Feder, *Grundsätze der Logik und Metaphysik.* (Göttingen 1794.)

J. H. A. Reimarus, *über die Gründe der menschlichen Erkenntniss.* (1787.)

Brastberger, *Untersuchungen über Kants Kritik der reinen Vernunft.* (Halle 1796.)

Minder bedeutende Schutzschriften für die kritische Philosophie, und minder bedeutende grösstentheils auf Missverständnissen beruhende, Angriffe auf sie, z. B. Schönbergers, Stattlers, Schäfers, Pirners, Peukers etc. Schriften verdienen nicht angeführt zu werden.

Wissenschaft des Gefühlsvermögens.

§. 397.

Das Gefühlsvermögen ist das Vermögen, sich der Lust oder Unlust bewusst zu werden.

§. 398.

Verhältniss des Gefühls zur Empfindung und zum Begehren.

Eine Veränderung in unserm Subjecte, die mit dem Bewusstsein ihres Daseins verknüpft ist, heisst Empfindung; wird sie ausser diesem Bewusstsein von etwas Angenehmem oder Unangenehmem begleitet, so wird sie zum Gefühl; kommt neben dem Angenehmen oder Unangenehmen noch ein Bestreben dazu, den Gegenstand zu erlangen oder zu entfernen, so ist es eine Aeusserung des Begehrungsvermögens und heisst Begierde oder Leidenschaft, je nachdem diess Bestreben modificirt wird; ist endlich das Angenehme oder Unangenehme von der Art, dass es unser Gemüth in starke Erschütterung setzt, ohne ein Bestreben zu erzeugen, so ist es eine Gemüthsbewegung.

§. 399.

In wie fern mit jedem Gefühle der Lust oder Unlust gewisse Bedingungen oder Folgen regelmäsig zusam-

ſammenhängen, in ſo fern läſst ſich theils eine Erklärung des Gefühls bilden, in welcher die äuſsern charakteriſtiſchen Merkmale deſſelben zuſammengefaſst ſind, theils läſst ſich auch erwarten, daſs, nach der lichtvollen Deduction des Gefühls ſelbſt und ſeines Verhältniſſes zu den übrigen Zuſtänden der Organiſation und des Gemüthes, auch eine Theorie des Gefühlsvermögens, nach allgemeinen Principien, möglich ſein müſſe, die eben ſo wiſſenſchaftlich wäre wie die Theorien des Vorſtellungs- und Begehrungsvermögens, und ſo wie dieſe ihren Gegenſtand erſchöpfte und zugleich das Verhältniſs aller drei, in und mit dem Gemüthe gegebnen, und aus der Verbindung der Organiſation mit dem Gemüthe zu einer beſtimmten und nothwendigen Wirkungsart reſultirenden, Vermögen gegen einander darſtellte.

Die Theorie des Gefühlsvermögens iſt bis itzt noch am wenigſten angebaut geweſen; daher darf es uns auch nicht befremden, daſs wir mit der wiſſenſchaftlichen Behandlung dieſes Vermögens noch nicht aufs Reine ſind, da ohnedies, wegen der faſt unerklärbaren, und doch wirklichen (auf einem Factum beruhenden) Verbindung der Organiſation und des Gemüths zu dem Ganzen einer Perſon, der wir gewiſſe Gefühle beilegen, die Feſtſetzung der Principien für die wiſſenſchaftliche Begründung des Gefühlsvermögens mit eignen Schwierigkeiten zu ringen hat! Doch dürfen wir erwarten, daſs das, was bis itzt noch nicht vollendet werden kann, durch nähere Unterſuchungen und vielſeitige Behandlungen immer mehr ſeiner Reife werde näher gebracht werden. — In den nachſtehenden Unterſuchungen ſchlieſse ich mich zunächſt an Schmids empiriſche Pſychologie an, ſuche das Wichtigſte aus ſeinen Reſultaten zu concentriren, und meine eignen Beobachtungen, wo ich im Einzelnen von ihm abweiche, beizubringen.

§. 400.

§. 400.

Merkmale eines Gefühls überhaupt.

a) Ein Gefühl ist eine Bestimmung meines Gemüths, etwas in mir Befindliches. Denn wenn auch eine Vorstellung damit verbunden ist, die auf einen äussern Gegenstand, z. B. auf die Organisation, hinführt, so wird doch dieser sowohl von der Vorstellung als von dem Gefühl im Bewusstsein unterschieden.

§. 401.

b) Ein Gefühl ist keine Vorstellung. Denn 1) nicht jede Bestimmung des Gemüths ist eine Vorstellung; 2) nicht alles, was vorgestellt wird, ist darum selbst eine Vorstellung; 3) nicht alles, was in einer Vorstellung als Bestandtheil vorkommt, oder vorkommen kann, ist darum auch für sich selbst eine Vorstellung; 4) was an einem Objecte einer Vorstellung vorkommt, ist deshalb nicht für sich selbst Object einer Vorstellung; 5) was als Grund der Folge mit Vorstellungen zusammenhängt, ist nicht jedesmal selbst eine Vorstellung; 6) Vorstellungen müssen ein Mannigfaltiges, Unterscheidbares enthalten, das verknüpft ist, und sich theils aufs Gemüth, theils auf ein Object beziehen lassen.

§. 402.

c) Ein Gefühl ist keine bleibende Bestimmung, sondern eine Veränderung meines Gemüthes. Gefühle von verschiedner Art und Grösse wechseln im menschlichen Gemüthe mit einander ab.

§. 403.

d) Ein Gefühl ist eine solche Bestimmung des Gemüths, die, mit andern Bestimmungen desselben zusammengenommen, ein Mannigfaltiges darbietet, welches

ches mit in einer Vorſtellung enthalten ſein, und alſo in das Bewuſtſein aufgenommen werden kann. Folglich kann ein Gefühl der Luſt oder der Unluſt, in Verbindung mit andern Gemüthsbeſtimmungen, ein Merkmal einer Vorſtellung werden.

§. 404.

e) Ein Gefühl kann Object einer Vorſtellung ſein, aber nur als Theil eines andern Objects und in Verbindung mit andern Theilen von derſelben oder von verſchiedner Art, nicht für ſich ſelbſt.

So kann ich mir z. B. Gefühle in Verbindung mit Gefühlen, oder Gefühle im Zuſammenhang mit ihren Urſachen und Wirkungen vorſtellen, nicht aber ein Gefühl für ſich allein.

§. 405.

f) Ein Gefühl kann niemals in der Vorſtellung eines vom Gemüthe verſchiedenen Gegenſtandes, auch nur als Merkmal, vorkommen, ſondern nur als Merkmal der Vorſtellung vom Gemüthe; nicht aber von dieſem ſelbſt, als Subſtanz, ſondern nur von den wechſelnden Beſtimmungen (Accidenzen) oder von dem Zuſtande deſſelben.

§. 406.

Wenn ſich auch Gefühle zuweilen auf Vorſtellungen beziehen, ſo iſt dieſes doch nicht die Beziehung einer Vorſtellung auf eine andre Vorſtellung wie beim Bewuſtſein, ſondern das Gefühl bleibt immer eine Veränderung des Gemüths, die von derjenigen ſpecifiſch verſchieden iſt, welche den Namen einer Vorſtellung im eigentlichen Sinne führt.

§. 407.

Da das Gefühl für ſich betrachtet kein auf beſtimmte Weiſe vereintes, vorſtellbares Mannigfaltiges enthält

(§. 401.)

(§. 401.), ſo kann es auch nicht durch innre Merkmale auf einen beſtimmten Begriff zurückgeführt und erklärt werden. Nimmt man aber mit dem Gefühle ſelbſt dasjenige zuſammen, was als Bedingung oder Folge regelmäſsig damit zuſammenhängt; ſo bietet dies (§. 403.) ein Mannigfaltiges dar, das ſich auf beſtimmte Weiſe verknüpfen läſst; wodurch ein Begriff (eine Definition) von der Luſt und Unluſt möglich wird, der ſeinen Gegenſtand vermittelſt ſeiner Beziehungen, alſo durch äuſsere Merkmale, kenntlich macht.

§. 408.

Das vornehmſte und auffallendſte äuſsere Merkmal, wodurch Luſt und Unluſt unter ſich und von andern Gemüthsbeſtimmungen unterſchieden werden können, iſt ihr Verhältniſs zum Begehrungsvermögen. Mit dem Gefühle der Luſt iſt nämlich ein Beſtreben des Gemüths verbunden, dieſen Zuſtand der Luſt zu erhalten; das Gefühl der Unluſt hingegen zieht als ſeine Folge ein Beſtreben des Gemüths nach ſich, dieſen Zuſtand des Gemüths wegzuſchaffen, und den entgegengeſetzten hervorzubringen.

§. 409.

Gefühl und Beſtreben (Begierde) ſind identiſch von einander unterſchieden, da ſie aber einem und demſelben Gemüthe angehören, ſo nahm man ſehr oft das, was nur durch Beiſammenſein verbunden iſt, für etwas identiſch verbundnes.

§. 410.

Ein Gefühl (der Luſt oder Unluſt) iſt eine ſolche Veränderung des Gemüths, welche, ohne für ſich ſelbſt eine Vorſtellung zu ſein, doch ein Merkmal einer Vorſtellung von ſei-

ſeinem eignen Zuſtande abgeben kann, und zu dem Beſtreben des Gemüths, dieſen Zuſtand zu beſtimmen, d. h. ihn zu erhalten oder wegzuſchaffen, in einem regelmäſsigen Verhältniſſe ſteht.

§. 411.

Die Gefühle von Luſt und Unluſt ſtehen in einer regelmäſsigen Verbindung, t h e i l s mit gewiſſen Gegenſtänden, t h e i l s mit Vorſtellungen, t h e i l s mit gewiſſen bleibenden und wechſelnden Beſtimmungen des Gemüths überhaupt.

§. 412.

Wenn ein gewiſſer äuſserer G e g e n ſ t a n d ein Gefühl von Luſt oder Unluſt hervorbringt, ſo iſt die Vorſtellung dieſes Gegenſtandes ſowohl im Ganzen, als nach allen ſeinen eigenen Merkmalen von dem Gefühle verſchieden, das damit verknüpft iſt. E i n G e f ü h l i ſ t k e i n o b j e c t i v e s M e r k m a l d e s G e g e n ſ t a n d e s, ſondern etwas ganz *ſubjectives.* Ein Gefühl entſpricht alſo nicht unmittelbar einem äuſsern Objecte oder einem Merkmale deſſelben.

So iſt z. B. die Süſsigkeit, in ſo fern man darunter nur ein angenehmes Gefühl und nicht die entferntere Urſache deſſelben, oder die zugleich vorhandene Vorſtellung davon verſteht, keine Eigenſchaft, die dem Objecte, dem Zucker, als Merkmal ſeiner Erſcheinung, zukäme.

§. 413.

Eine beſtimmte Beſchaffenheit und Verbindung von objectiven Merkmalen, die an einem äuſsern Gegenſtande vorgeſtellt werden, iſt nicht immer mit einem gleichartigen und gleichſtarken Gefühle von Luſt oder Unluſt verbunden. — Die vorgeſtellten oder vorſtellbaren Eigenſchaften eines äuſsern Objects, ſind alſo nicht die

für

für sich allein zureichenden und unmittelbaren Bedingungen eines bestimmten Gefühls.

So macht eine und dieselbe Farbe z. B. dem Einen Vergnügen, einem andern Misvergnügen; ja selbst einem Menschen ist sie bisweilen in diesem Falle angenehm, in jenem zuwider.

§. 414.

Da die Vorstellungen unläugbar mit den Gefühlen in einem regelmäfsigen Verhältnisse stehen; da gleichwohl weder die objective Beschaffenheit ihres Innhalts, noch ihre subjectiven Eigenschaften als Vorstellungen, noch das Bewufstsein von denselben eine bestimmte Art und einen proportionirten Grad der Gefühle hervorbringen; da es endlich Gefühle ohne Vorstellungen gibt; so mufs das Gefühl von etwas abhängen, was zwar mit Vorstellungen und ihren, sowohl objectiven als subjectiven, Eigenschaften in einer gewissen Verbindung steht, aber nicht selbst Vorstellung ist, sondern auch ohne eine wirkliche Vorstellung vorhanden sein, und Lust oder Unlust erwecken kann.

§. 415.

Daraus scheint zu erhellen, dafs die specifischen Gefühle von Lust und Unlust zunächst abhängen von einer bestimmten Beschaffenheit, Stärke, Folge und Ordnung der Eindrücke, die das Gemüth (Vorstellungsvermögen) empfängt und der Thätigkeiten, wozu dasselbe gereizt wird.

§. 416.

Weil nun einmal eben diese Eindrücke (§. 415.) auch das Dasein und die Beschaffenheit unsrer Vorstellungen bestimmen, und dann die Vorstellungen wieder

der als Eindrücke und Reize zu neuen Thätigkeiten des Gemüthes anzusehen sind; so ist aus diesem zweifachen Zusammenhange der Vorstellungen mit den Bedingungen unsrer Gefühle die regelmäſsige Uebereinstimmung begreiflich, die man zwischen Vorstellungen und Gefühlen antrifft. — Auch ist es möglich, daſs die Gegenstände, die unser Vorstellungsvermögen auf eine bestimmte Art afficiren und reizen, eben durch solche Einwirkungen, die nicht vorgestellt werden, auch unser Gefühlsvermögen afficiren.

§. 417.

Die Art dieser Causalverbindung (§. 416.) läſst sich zwar nicht begreifen, aber doch durch folgende Naturgesetze bestimmen:

§. 418.

1) Wenn die Gegenstände (und Organe als modificirende Gegenstände) unsers Vorstellungsvermögens so beschaffen sind, und in einem solchen Verhältnisse zu uns stehen, daſs sie der Empfänglichkeit desselben, einen solchen und so vielen Stoff darbieten, als dem Zwecke der fortschreitenden Wirksamkeit seines thätigen Vermögens an denselben angemessen ist: so entsteht *das Gefühl der Lust.*

§. 419.

2) Ist im Gegentheil das Verhältniſs der Gegenstände zum Gemüthe so beschaffen, daſs der Stoff, den das Gemüth auf diese Art erhält, die fortschreitende Wirksamkeit desselben hindert und einschränkt; so erfolgt *das Gefühl der Unlust.* Doch wird zugleich zugestanden, daſs dadurch nicht alle Arten der Gefühle von Lust und Unlust (nehmlich durch das Verhältniſs desselben zum Vorstellungsvermögen) erschöpft werden.

§. 420.

In einem Gefühle läfst fich durchaus kein Mannigfaltiges unterfcheiden; es ift alfo einfach und nicht zufammengefetzt; die Mannigfaltigkeit aber, die man in den Gefühlen aufgefunden zu haben glaubte, liegt a) in den Urfachen, worauf wir das Gefühl beziehen; b) in den Vorftellungen von Gegenftänden, welche das Gefühl begleiten; c) in den Wirkungen, welche daraus entfpringen; d) in den Veränderungen, welche fucceffiv damit vorgehen. (So wechfeln Gefühle, und wir faffen öfters eine Reihe von Gefühlen in Eine Vorftellung zufammen, die wir durch einen Ausdruck bezeichnen, der fich dann freilich auf ein Mannigfaltiges bezieht.)

§. 421.

Der Art nach gibt es nur zweierlei Gefühle, nehmlich der Luft und der Unluft. Der Stärke nach gibt es aber für jedes diefer zwei Gefühle eine unendliche Verfchiedenheit der Grade.

§. 422.

Es gibt nur einfache Gefühle (§. 420.); folglich weder *reine*, oder einartig zufammengefetzte Gefühle (weil es, wenn man auf das Innre fieht, und von Gründen und Folgen abftrahirt, nur Eine Art von Luft, und nur Eine Art von Unluft, von beiden aber verfchiedne Grade, gibt;) noch *gemifchte*, d. h. verfchiedenartig zufammengefetzte, Gefühle, (weil Luft und Unluft fich in demfelben Momente wechfelfeitig ausfchliefsen.

§. 423.

Der Schein, dafs es zufammengefetzte und gemifchte Gefühle (§. 422.) gebe, rührt theils von einer Verwech-

wechſelung der Mannigfaltigkeit in den Urſachen der Gefühle, mit einer Mannigfaltigkeit, die in den Gefühlen ſelbſt vorhanden ſeyn ſoll; theils von dem öfters ſchnellen Wechſel und den unmerklichen Uebergängen des einen Gefühls in das andere, her.

§. 424.

Wenn alle Gefühle ſich auf eine gewiſſe Aeuſserung des Vorſtellungsvermögens und auf ihren Erfolg, in wie fern er zugleich von dem Stoffe und alſo auch von den Gegenſtänden abhängt, beziehen; ſo gibt es überhaupt zweierlei Fälle ihres Entſtehens, theils die urſprüngliche Erzeugung der Vorſtellungen, theils die fortgeſetzte Behandlung, d. h. die neue Verbindung, Trennung und Vergleichung der erzeugten Vorſtellungen.

§. 425.

Der Grad und die Stärke der Luſt und Unluſt hängen ab von dem Stoffe, der dem Gemüthe zugeführt wird; da nun dieſer Stoff modificirt ſein kann durch relativ gröſsere oder geringere Menge; durch relative Stärke oder reizende Kraft, durch relative Mannigfaltigkeit oder Einförmigkeit; durch Rohheit oder bereits empfangene Bildung und dergl. ſo müſſen auch die Modificationen der Luſt und Unluſt dadurch nothwendig beſtimmt werden.

§. 426.

Zum Gefühle der Luſt gehört nehmlich 1) daſs wir beſchäftigt, d. h. afficirt und zur Thätigkeit gereizt werden; 2) daſs die Kraft, welche durch den Reiz aufgeregt wird, einen Stoff vorfindet, an welchem ſie ſich äuſsern kann; 3) daſs dieſer Stoff bildungsfähig ſei, und zwar durch die Art und durch das Maas von Kräften, das in Wirkſamkeit geſetzt wird.

§. 427.

Das Gefühl der Unlust dagegen tritt ein, sobald 1) wir zwar gereizt werden zur Thätigkeit, 2) diese Kraft aber keinen Stoff findet, woran sie sich fortdauernd äussern kann; oder 3) einen Stoff antrifft, der durch die aufgeregte Art und den bestimmten Grad von Bestrebung auf keine Weise gebildet und bearbeitet werden kann.

§. 428.

Die Lust (§. 426.) währt so lange als das Fortschreiten dauert, folglich so lange, als die gereizte Kraft einen durch sie bildungsfähigen Stoff findet; die Lust nimmt ab, sobald entweder die Kraft oder der Stoff, oder beide, sich so verändern, dass in ihrem Verhältnisse keine in dem vorigen Grade fortschreitende Bearbeitung und Bildung mehr möglich ist; sie hört auf und geht in Unlust über, sobald ein völliges Missverhältniss zwischen der bearbeitenden aufgereizten Kraft und dem zu bildenden Stoffe eintritt, es mag sich nun der Stoff verändern, oder die Kraft nachlassen, oder durch fremde Reize eine neue Richtung ihrer Thätigkeit annehmen; Die Lust steigt endlich, wenn das Verhältniss zwischen Kraft und Stoff übereinstimmender wird.

§. 429.

Die Unlust (§. 427.) tritt ein, sobald das Vorstellungsvermögen zur Bearbeitung eines Stoffes gereizt wird, der sich nicht fortschreitend bearbeiten lässt; sie währt so lange als diess Missverhältniss fortdauert; sie nimmt ab, wenn diess Missverhältniss allmählig aufgehoben, die Kraft dem Stoffe, und der Stoff dem Vermögen angemessener wird; sie steigt, so wie jenes Missverhältniss grösser wird; sie hört auf und geht in Lust über, sobald das Missverhältniss aufgeho-

gehoben wird, und die aufgeregte Thätigkeit einen ihr angemessenen Stoff vorfindet.

§. 430.

Die Vorstellungen des Gemüths sind Quellen der Lust und Unlust, theils, indem sie selbst erzeugt werden, theils, indem sie zur Hervorbringung neuer Thätigkeiten, Stoff und Reiz geben.

So sind z. B. mit Lust verbunden die Uebergänge vom blossen Stoffauffassen des Gemüths zur Anschauung, von der Anschauung zum Gedanken, vom Gedanken zum Begriffe, vom Begriffe zur Idee; von der blossen Vorstellung zur Vorstellung vom Bewusstsein des Vorgestellten, der Vorstellung und von dem Bewusstsein u. dergl.

§. 431.

Verhältniss der Gefühle zur Organisation.

Wenn man alles dasjenige körperlich nennen will, was mit vorausgehenden körperlichen Veränderungen regelmässig zusammenhängt, also nach unsrer Vorstellungsart, durch das Verhältniss der Organisation zum Subject, das Vorstellungsvermögen bewirkt, und durch die Anlagen und Kräfte der Organisation modificirt wird, so würde freilich der letzte Grund aller menschlichen Gefühle, wo nicht ganz allein in der Organisation, doch wenigstens in dem gesetzmässig angelegten Verhältnisse derselben zum Gemüthe enthalten sein, und zwar aus folgenden Gründen:

§. 432.

1) Weil das Gemüth, an sich, das Princip aller Thätigkeit ist, das ohne einen ununterbrochenen Fortschritt nicht gedacht werden kann; da nun aber dieser Fortschritt, der mit höher steigender Lust nothwendig

den ist, aufgehalten und beschränkt werden kann, und eben so wohl Hindernisse als Beförderungsmittel der Thätigkeiten des Gemüths möglich und wirklich sind, so erhellt, daſs diese ihren Grund nicht in dem Gemüthe an sich, sondern in der Verbindung desselben mit einer Organisation und mithin zunächst in der letztern haben müssen.

§. 433.

2) Aller Stoff und Reiz der Wirksamkeit des Gemüths, er sei ihr angemessen oder nicht, kommt dem Gemüthe von auſsen; was aber von auſsen auf uns wirkt, ist entweder unser Organ selbst, oder es wird doch durch das Organ modificirt.

§. 434

3) Selbst derjenige Stoff, welcher durch die geistige Thätigkeit selbst hervorgebracht wird (der subjective), steht in Verbindung mit gewissen Veränderungen im Organ; theils dadurch, daſs die Thätigkeit, der er sein Dasein verdankt, nur unter gewissen organischen Bedingungen möglich ist; theils dadurch, daſs weiterhin sein Entstehen gewisse körperliche Veränderungen nach sich zieht, die ihre bleibenden Spuren in Modficierung andrer Veränderungen zurücklassen; theils dadurch, daſs seine Bearbeitung nur in Verbindung mit gewissen körperlichen Veränderungen möglich ist, die nebst ihren mechanischen Folgen wieder neue Eindrücke und Reize zur Thätigkeit im Gemüthe hervorbringen.

§. 435.

So gewiſs nun auch der Stoff zum Gefühle durch die Organisation zugeführt und vermittelt werden muſs, so muſs doch, in einem gewissen Sinne, eben so wie bei der Vorstellung, daſs Gemüth diesem Stoffe die Form

Form geben, ſo daſs wir den eigentlichen Sitz des Gefühls (nicht der Empfindung) in dem Gemüthe ſuchen müſſen, obgleich zu dem Daſein des Gefühls beide Theile des Menſchen, Organiſation und Gemüth, vorausgeſetzt und beide zwar in einer nothwendigen, wechſelſeitigen Einwirkung auf einander gedacht werden müſſen, indem die Organiſation ſich bei dem Entſtehen deſſelben wie Receptivität, das Gemüth aber wie Spontaneität verhält, jene die Materie liefert und dieſes die Form dafür enthält.

§. 436.

Eben aber deswegen, weil das Verhältniſs der Organiſation zum Gemüth nach (überſinnlichen) Gründen nicht begriffen, ſondern nur als ein Factum gedacht werden kann, ſo können wir auch das Gefühlsvermögen, das aus der Verbindung der beiden Theile der menſchlichen Natur reſultirt, nicht ſo auf ſeine letzten Gründe zurückführen und die Functionen und Modificationen deſſelben ſo weit entwickeln, als es bei dem Vorſtellungsvermögen und Begehrungsvermögen möglich iſt.

§. 437.

Es könnte ſogar etwas für ſich haben, wenn man das Gefühlsvermögens noch über das Vorſtellungsvermögen ſetzte, weil das Gefühl, als ſolches, keine Vorſtellung iſt, und oft nicht einmal zum Objecte einer Vorſtellung erhoben wird und erhoben werden kann. Da aber das Daſein und der fortſchreitende Gebrauch des Vorſtellungsvermögens nothwendig vorausgeſetzt werden muſs, ehe das Gefühlsvermögen in ſeine nähern und beſtimmtern Modificationen (in die ſpeciellen Gefühle der Luſt und Unluſt) aufgelöſst werden kann, und zunächſt (nicht aber ein-

zig und allein) mit dem fortſchreitenden Gebrauche des Vorſtellungsvermögens Luſt, mit der Beſchränkung und Hinderung deſſelben aber Unluſt verbunden iſt, ſo ſteht wenigſtens das Gefühlsvermögen, nach ſeiner empiriſchen Beziehung und beſtimmtern Modification, unter dem Vorſtellungsvermögen und ſetzt daſſelbe voraus, weil nehmlich kein Gefühl von Luſt und Unluſt möglich wäre, das nicht von dem fortſchreitenden und erhöhtern Gebrauche des Vorſtellungsvermögens abhinge.

§. 438.

So wie das Vorſtellungsvermögen dem Stoffe zu Vorſtellungen die beſtimmte Form giebt, ſo giebt auch das Gefühlsvermögen, als ein iſolirtes und identiſches Vermögen des Gemüths, dem, durch die Veränderung der Organiſation zugeführten, Stoffe zum Gefühle die Form und bildet dadurch das eigentliche Gefühl, an welchem Organiſation und Gemüth zugleich Antheil nehmen. Aus dem aber, was über die Unbekanntſchaft mit den letzten Gründen des gegenſeitigen Verhältniſſes der Organiſation und des Gemüths (beſonders in der empiriſchen Pſychologie) aufgeſtellt worden iſt, erhellt, daſs wir eine Wiſſenſchaft des Gefühlsvermögens nicht in dem Sinne und in der Vollendung aufſtellen können, wie wir eine Wiſſenſchaft des Vorſtellungsvermögens begründen. Die Wiſſenſchaft des Gefühlsvermögens kann ſich nur auf die Entwickelung des Begriffs des Gefühls überhaupt, auf das Daſein eines Gefühlsvermögens, als eines vom Vorſtellungs- und Begehrungsvermögen verſchiednen Vermögens, auf die Darſtellung der Begriffe von Luſt und Unluſt, und der allgemeinen Geſetze für alle Gefühle einſchränken, um wo möglich den nothwendigen, von aller Erfahrung unabhän-

abhängigen, Zusammenhang des Gefühls, der Vorstellung und des Bestrebens, oder der drei, aus diesen einzelnen Modificationen des Gemüths resultirenden, Vermögen darzustellen.

§. 439.

Gefühle sind, eben so wenig als die Vorstellungen, dem Subjecte angebohren, sondern sie werden erzeugt; sie setzen eine Wirksamkeit des Objects und eine selbstthätige Behandlung des Stoffes durch das Subject voraus, und können weder durch das eine noch durch das andre allein begriffen werden.

§. 440.

Daſs aber das Gefühlsvermögen, seinem Wesen nach, von dem Vorstellungsvermögen ganz verschieden sei, erhellt aus folgenden Gründen:

§. 441.

1) Weil aus der bloſsen Einwirkung eines Gegenstandes auf das Vorstellungsvermögen und aus der Gegenwirkung desselben auf die bewirkten Eindrücke zunächst eine Vorstellung, und kein Gefühl entsteht.

§. 442.

2) An eine gewisse Art der Aeuſserungen des Vorstellungsvermögens ist Lust, an eine andre Unlust geknüpft, daraus folgt, daſs das Gefühlsvermögen verschieden sei von den Aeuſserungen und Modificationen des Vorstellungsvermögens.

§. 443.

3) Obgleich ein Gefühl Beziehung auf die Vorstellung hat, so ist es doch selbst keine Vorstellung, denn

es ſtellt nichts vor. Die Bedingungen der Vorſtellungen, als ſolcher, ſind alſo nicht die zureichenden Gründe von Gefühlen, mithin ſind Gefühls- und Vorſtellungsvermögen weſentlich von einander verſchieden, obgleich mit einander verknüpft, und einem und demſelben Subjecte zugehörig.

§. 444.

Da aber mit der Wirkſamkeit des Vorſtellungsvermögens entweder Luſt oder Unluſt verbunden iſt, ſo werden folgende Veränderungen des Gemüths mit einander im nothwendigen Zuſammenhange ſtehen, und ſich aus einander ergeben: 1) ein äuſseres Object, welches wirkt (oder auch eine Thätigkeit des Gemüths auf das Gemüth); 2) Receptivität des Vorſtellungsvermögens, welches den Eindruck empfängt; 3) Spontaneität des Vorſtellungsvermögens, welche die empfangnen Eindrücke auf gewiſſe Art bearbeit; 4) eine Wirkſamkeit des Gefühlsvermögens, welche dem jedesmaligen Zuſtande des Vorſtellungsvermögens gemäſs erfolgt (Luſt oder Unluſt); 5) ein Empfangen dieſes Eindrucks — das Gefühl ſelbſt; 6) eine Wirkung dieſes Gefühls auf das Begehrungsvermögen.

§. 445.

Der Menſch iſt alſo auch als fühlendes Weſen, eben ſo wie als verſtellendes und begehrendes, einer urſprünglichen Geſetzgebung untergeordnet, welche die Art und Form ſeiner Gefühle beſtimmt. Denn da es nicht gleichgültig ſein kann, welches Vergnügen er ſucht, ſo iſt er durch die Hoheit ſeiner Natur verpflichtet, nur nach ſolchen angenehmen Empfindungen zu ſtreben, welche in ſolchen Zuſtänden des Vorſtellungs- und Begehrungsvermögens ihren Grund haben, welche an ſich Werth beſitzen. Das wahre Gute und Schöne muſs für den Menſchen, nach der hohen

Beſtim-

Bestimmung seiner Natur, als fühlendes Wesen das höchste Interesse haben, und das Ideal von Seligkeit kann er nicht anders denken, als unter der möglichst grössten Menge möglichst starker und möglichst dauernder angenehmer Empfindungen, in Angemessenheit zu den Vorstellungen des Wahren, Guten und Schönen.

Die vollendete Wissenschaft des Gefühlsvermögens würde daher im Detail die allgemeinen Gesetze für die Gefühle entwickeln müssen, die mit den höchsten Zwecken der menschlichen Natur übereinstimmen, und die der Würde eines vernünftig-sinnlichen Wesens angemessen sind.

§. 446.

Noch ist die Wissenschaft des Gefühlsvermögens bis itzt zu wenig angebaut worden; das Vorzüglichste darüber findet man, ausser einzelnen zerstreuten Winken in mehrern neuern philosophischen Schriften, in

C. C. E. Schmid, empirische Psychologie, Th. I. S. 253. ff.

K. H. Heydenreich, encyklopädische Einleitung in das Studium der Philosophie, S. 151 ff. S. 179 f. S. 191 ff.

L. H. Jakob, Erfahrungsseelenlehre.

E. Platner, Neue Anthropologie. Th. I.

J. H. Abicht, Metaphysik des Vergnügens.

Derselbe, Kritische Briefe über die Möglichkeit einer wahren wissenschaftlichen Moral, Theologie, Rechtslehre, empirischen Psychologie und Geschmackslehre. (Nürnberg 1793).

So sehr ich den Tiefsinn dieses Philosophen zu schätzen weiss, so muss ich doch gestehen, dass mir der

der Gang ſeiner Unterſuchungen nicht wohlthut; er erſchüttert, aber was er an die Stelle des Verlornen geben will, reicht, nach meiner Anſicht, nicht immer hin; überhaupt ſcheint er mit mehr Kraft und Nachdruck einzureiſsen, und Schwächen und Blöſsen in den Syſtemen aufzudecken, als aufzubauen; dennoch habe ich ſeiner ſchon längſt verſprochenen Philoſophie der Gefühle ſehr entgegen geſehen.

Wiſ-

Wissenschaft des Begehrungsvermögens.

§. 447.

Das Begehrungsvermögen setzt den Menschen nach den beiden, für die Totalität eines irrdischen Lebens zu dem Ganzen einer Person, verbundenen Theilen seiner Natur voraus, nebst allen den Anlagen und Zwecken, die in und mit beiden gegeben sind.

§. 448.

Jeder der beiden Theile der menschlichen Natur zeichnet sich aber einen eignen Zweck zu erreichen vor, und ist an eine eigenthümliche Gesetzgebung gebunden (§. 2.); der Zweck der Organisation ist Glückseligkeit (§. 8.); der Zweck des Gemüths, der durch ein Vernunftgesetz verbürgt wird, moralische Vollkommenheit (§. 9.); das Bestreben nun diese Zwecke zu realisiren, der Trieb darnach ist die Function des Begehrungsvermögens, das, indem es zwei Triebe in sich enthält für die Realisirung eines doppelten, in der Natur des Menschen selbst angelegten, Zweckes, als ein eignes Vermögen des Gemüths d. i., seiner Natur nach, wesentlich verschieden von dem Vorstellungs- und Gefühlsvermögen angesehen werden muss.

§. 449.

In Hinsicht auf die beiden Zwecke der menschlichen Natur, die aus der Organisation und aus dem Gemüthe resultiren, finden wir in dem menschlichen Begehrungsvermögen zwei ursprüngliche, wesentlich verschiedne und wesentlich vereinigte Triebe, wovon der eine, in der Organisation gegründet, nach der Erreichung der möglichst grössten Glückseligkeit strebt, der andre aber, in dem Gemüthe gegeben, ein durch sich selbst nothwendiges Gesetz für die Selbstthätigkeit eines vernünftigen Wesens aufstellt.

§. 450.

Das Begehrungsvermögen überhaupt ist daher das Vermögen, sich die Realisirung von Vorstellungen zum Gegenstande der Aeusserung seiner thätigen Kräfte zu machen, sich Zwecke zu setzen.

§. 451.

Das Begehrungsvermögen steht daher zwischen Vorstellungsvermögen und Thatkraft in der Mitte; kein Begehren ist möglich, ohne Vorstellung eines Gegenstandes, keines ohne Wirkung auf Thatkraft.

§. 452.

Die Thatkraft aber unterscheidet sich dadurch wesentlich von dem blossen Vermögen, dass der Mensch durch sie wirklich Vorstellungen realisirt; sie ist eine Folge, die das Begehrungsvermögen als Factum voraussetzt, aber nicht das Begehrniss selbst oder mit ihm identisch verbunden ist, sie verhält sich vielmehr zu ihm wie Wirkung zum Grunde.

§. 453.

Das Begehrungsvermögen ist aber auch wesentlich vom Vorstellungsvermögen unterschieden, und das Begehrniss von der Vorstellung des Gegenstandes, denn wir können uns einen Gegenstand, selbst als ein Gut, denken, ohne ihn zu begehren.

Die Definition des Begehrungsvermögens (§. 450.) kann daher nichts anders als das Verhältniss desselben zum Vorstellungsvermögen und zur Thatkraft angeben, und das Begehren selbst kann nicht weiter erklärt werden.

§. 454.

Die beiden Triebe, die im Begehrungsvermögen enthalten sind, und die sich auf die Vorstellungen von den beiden Zwecken der menschlichen Natur beziehen, sind der Trieb nach Vergnügen, (nach der möglichst grössten Summe von Glückseligkeit in der Totalität eines irrdischen Lebens) und die practische Vernunft. Die letztere heisst ein Trieb, in wie fern sie unwillkührlich thätig ist, und eine bestimmte, einzig mögliche, folglich schlechthin nothwendige Handlungsweise hat. Diess allein hat sie mit dem Triebe nach Vergnügen gemein, von dem sie übrigens durch ihre Selbstthätigkeit wesentlich verschieden ist.

§. 455.

Der Wille ist von diesen beiden Trieben dadurch verschieden, dass er sich selbst seine Handlungsweise bestimmt, mehr als eine Handlungsweise hat, kein Trieb, sondern ein freies Vermögen ist.

§. 456.

Bei jedem Begehrnisse, als solchem, unterscheidet man seine Materie und seine Form. Die Materie eines

Begehr-

Begehrnisses ist sein Gegenstand, wie er von dem Vorstellungsvermögen vorgestellt wird; seine Form aber ist das Verhältniss des Vorgestellten, als Grundes, zum Begehrnisse, als seiner Folge; die Art, wie aus dem Vorgestellten das Begehrniss folgt.

§. 457.

Bei jedem Begehren stelle ich mir entweder ein zu realisirendes Verhältniss eines Gegenstandes zu mir vor, nach welchem ich ihn mit mir vereinige, oder als Mittel für meine Zwecke brauche; oder ein zu realisirendes Verhältniss eines Gegenstandes zu mir, nach welchem sein Einfluss auf mich aufgehoben oder wenigstens eingeschränkt wird; im ersten Falle ist das Begehren ein positives Begehren, im zweiten ein negatives, (Verabscheuen).

§. 458.

Wenn daher eine Vorstellung durch die Thatkraft realisirt werden soll, so muss sie auf das Begehrungsvermögen wirken und hier entweder den sinnlichen oder den vernünftigen Trieb bestimmen, wodurch ein wirkliches Begehrniss entsteht; zwischen beiden Trieben steht der Wille mitten inne, der sich, durch eine freie Handlungsweise, entweder zur Befriedigung des einen oder des andern Triebes hinneigt; nun erst kann die That, in Angemessenheit zu dem Triebe des Begehrungsvermögens, erfolgen. Der Trieb gehört daher dem Begehrungsvermögen, die Handlung aber der Thatkraft an.

§. 459.

Das Begehrungsvermögen zerfällt also sehr natürlich in das sinnliche, in das reinvernünftige und in den Willen (§. 454. 455.). Denn wenn alle diejenigen Begehrnisse, welche durch vorgestelltes Ver-

Vergnügen entstehen, sinnliche Begehrnisse sind, so heisst das Vermögen, sich durch vorgestelltes Vergnügen zum Handeln bestimmen zu lassen, das sinnliche Begehrungsvermögen; dahingegen diejenigen Begehrnisse, welche durch vorgestellte Gesetzmäfsigkeit an und für sich selbst erfolgen, reinvernünftige Begehrnisse sind, und das Vermögen, sich durch vorgestellte Gesetzmäfsigkeit an und für sich selbst zu Handlungen zu bestimmen, das reinvernünftige Begehrungsvermögen heisst. Der Wille, im Verhältnisse zu beiden, ist nun das Vermögen zwischen den Gegenständen des einen und des andern, unabhängig von allen nothwendig bestimmenden Ursachen, frei zu wählen.

§. 460.

Ein Trieb ist eine fortdauernde Bestimmung des Begehrungsvermögens, sich die Realisirung von gewissen Gegenständen der Vorstellung zum Zwecke zu machen.

Ein Trieb wirkt, als Trieb, nur mit Vorstellung und durch Vorstellung; es giebt keinen blinden Trieb, d. h. einen solchen, der ohne Vorstellung seines Gegenstandes, und doch als Trieb wirkte. Der sogenannte Instinct ist nichts anders, als das Bewufstsein der unangenehmen Empfindungen, welche dann eintreten, wenn einer Natureinrichtung zur Verursachung und Befriedigung eines Triebes nicht gemäfs gehandelt wird, verbunden mit der Begier sich jener Empfindung zu endledigen. Der Mensch fühlt hier bestimmte unangenehme Gefühle, verabscheut diese; man kann aber nicht sagen, dafs es der Trieb als Trieb wirke.

§. 461.

Der Trieb, der durch Lust und Unlust in Thätigkeit gesetzt und befriedigt wird, heisst der eigennützi-

nützige, und begreift ohne alle Ausnahme alles unwillkührliche Bestreben, welches Genuſs, es sei auch von was immer für einer Art, zum Objecte hat, in sich.

Freilich ist nicht alles Vergnügen (sondern nur das physische) in der Organisation gegründet. Allein auch das Vergnügen am Schönen und Guten (das ästhetische und moralische) läſst sich nicht nur so wenig ohne Sinnlichkeit als ohne Verstand und Vernunft denken; sondern die Person genieſst auch bei demselben zunächst durch Sinnlichkeit, während Verstand und Vernunft nur den Gegenstand des Genusses bestimmen. Jeder Trieb nach Vergnügen, von was immer für einer Art, ist daher mehr oder weniger ein sinnlicher Trieb.

§. 462.

Der uneigennützige Trieb ist kein Streben nach Genuſs, auch nicht nach demjenigen, der aus uneigennützigen Handlungen entspringt; sondern einzig die practische Vernunft, im Gegensatze des Triebes nach Vergnügen, in wie fern sie als ein Trieb gedacht werden muſs (§. 460.), dessen Forderung ein Gesetz ist, dem alle freiwillige Befriedigungen des eigennützigen Triebes unterworfen sind.

§. 463.

Das sinnliche Begehrungsvermögen hat drei Hauptgrade, je nachdem es bestimmt wird, durch Vorstellungen einzelner angenehmer Zustände oder durch Regeln für die Erwerbung der gröſsern Menge angenehmer Zustände, oder endlich durch ein Ideal für die Erwerbung der möglichst vielen angenehmen Zustände.

§. 464.

§. 464.

Das sinnliche Begehrungsvermögen im niedrigsten Grade hat der Mensch mit den Thieren gemein; die Erwerbung einzelner angenehmer Zustände, welche er sich vorstellt, kann für ihn Zwek sein, ohne dass er weiter daran denkt, wie viel ein solcher augenblicklicher Genuss werth sei, welche Folgen aus ihm entspringen können, welche entferntere mögliche angenehme Zustände dadurch verhindert, oder herbeigeführt werden.

§. 465.

Der Charakter des sinnlichen Begehrungsvermögens im zweiten Grade besteht darin, dass der Mensch die Gegenstände angenehmer Empfindungen mit einander zusammenhält, sie nach ihrer Uebereinstimmung oder Verschiedenheit in Classen ordnet, diese Classen sowohl, als die einzelnen unter sie gehörigen Zustände vergleicht, um zu bestimmen, wie die einen, eine grössere Menge Vergnügen oder ein dauernderes Vergnügen verursachen, als die andern. Nach den Regeln dieser Art des Begehrungsvermögens macht sich der Mensch eine Art von System für seine angenehmen Empfindungen, je nachdem seine besondern Verhältnisse und der Grad seiner Bildung ihn für die eine oder die andere Classe vorzüglich stimmen, je nachdem er mehr oder weniger Urtheilskraft besitzt, um die Folgen angenehmer Zustände zu berechnen. Dies ist das Begehrungsvermögen der niedern Klugheit.

So entscheidet z. B. der eine für Ehre, der andere für feinere Wollust; der eine für ein mit Mäfsigkeit verknüpftes Wohlleben, der andere für Ruhe u. dergl.

§. 466.

Bei dem sinnlichen Begehrungsvermögen im dritten Grade folgt der Mensch dem Ideale der gröss-

ten möglichen Menge angenehmer Empfindungen im Ganzen seiner Existenz, dem Ideale der Glückseligkeit. Gerichtet auf dieses Ideal wirft er seinen Blick bei jedem möglichen Genusse auf das Ganze, wählt nur diejenigen angenehmen Empfindungen, welche am wenigsten fähig sind, Ursachen unangenehmer zu werden, vielmehr einen ausgebreiteten Einfluss auf das künftige Wohl haben, da er im Gegentheil diejenigen abweisst, welche Quellen unangenehmer, oder Hindernisse grösserer angenehmer Gefühle werden könnten. Dies würde das Begehrungsvermögen der höhern Klugheit sein.

§. 467.

Es leuchtet von selbst ein, dass das sinnliche Begehrungsvermögen im ersten Grade (§. 464.) blos unter der Leitung der sinnlichen Empfindung und Phantasie steht; das sinnliche Begehrungsvermögen der niedern Klugheit (§. 465.) vom Verstande, das sinnliche Begehrungsvermögen der höhern Klugheit aber (§. 466.) von der theoretischen Vernunft regiert wird.

§. 468.

Der Mensch handelt bei den sinnlichen Aeusserungen seines sinnlichen Begehrungsvermögens nur comparativ frei, denn er steht unter der Herrschaft des Triebes nach Vergnügen. Bei der Aeusserung des sinnlichen Begehrungsvermögens im ersten Grade bestimmt ihn der reizendste einzelne Eindruck; bei den Aeusserungen des Begehrungsvermögens der niedern Klugheit eine Regel, die er sich, in Gemässheit gemachter Erfahrungen, zur Berechnung der mannigfaltigen Arten angenehmer Gefühle im Verhältnisse gegen einander gemacht hat; bei den Aeusserungen des Begehrungsvermögens der höhern Klugheit bestimmen ihn höch-

höchste Grundsätze für die Schätzung der Gegenstände des Vergnügens in Beziehung auf das Ideal der Glückseligkeit.

§. 469.

Die freie Wahl, die der Mensch in dem sinnlichen Begehrungsvermögen äussert, betrifft nur mehrere Gegenstände angenehmer Empfindungen, um zu entscheiden, welchen, in Beziehung auf Genuss, der Vorzug zu ertheilen sei; diese Handlungsart ist daher eigennützig und blos auf sich berechnet; alles, selbst seine Mitmenschen, betrachtet er nur als Mittel für sein Vergnügen, für seinen Vortheil, für seinen höchsten möglichen Genuss.

§. 470.

Das reinvernünftige Begehrungsvermögen, die practische Vernunft, hat, ihrer Natur nach, keine Grade.

§. 471.

Der Mensch ist sich zwar des eigennützigen Triebes (des Triebes nach Vergnügen und Glückseligkeit) als eines von seiner Natur, nach ihren irdischen Verhältnissen, unabtrennbaren Triebes bewusst, er ist sich aber auch bewusst, dass er, in Rücksicht auf die Befriedigung desselben, einer verständigen und vernünftigen Wahl fähig ist.

§. 472.

Die Grundsätze und Regeln, die die Vernunft für die Befriedigung dieses Triebes aufstellt, sind aber nicht nothwendig, sondern relativ und bedingt, weil die Vernunft sie nicht ihrer selbst wegen und zur Erreichung ihres Zweckes, sondern für das Bedürfniss

der Sinnlichkeit hervorbringt, daher auch der Mensch diesen Trieb willkührlich unbefriedigt lassen kann.

Es ist keine Nothwendigkeit für mich, dass ich Vergnügen und Glückseligkeit geniessen muss; es ist aber Nothwendigkeit für mich, so weit veredelt zu werden, als ich nur immer kann.

§. 473.

Der Mensch ist sich also bewusst, dass in diesem Triebe keinesweges die einzigen und höchsten Bestimmungsgründe seines Willens liegen, er ist sich vielmehr bewusst, dass er in Widerspruch mit sich selbst gerathen würde, wenn er die Befriedigung des Triebes nach Vergnügen zum alleinigen und höchsten Bestimmungsgrunde seines Willens machte.

§. 474.

Die practische Vernunft, (das reinvernünftige, obere, Begehrungsvermögen) stellt nehmlich ohne alle Beziehung auf den Trieb nach Vergnügen und ohne alle Voraussetzung eines nur durch Erfahrung erkennbaren Stoffes, ein Gesetz auf, welches dem Menschen, ohne alle Einschränkung, mit Nothwendigkeit eine gewisse Handlungsweise gebietet.

§. 475.

Dieses Sollen ist von dem Müssen wesentlich, und zwar dadurch verschieden; 1) dass das Sollen allezeit eine unbedingte Nothwendigkeit bezeichnet, während das Müssen zuweilen auch nur eine bedingte andeutet; 2) dass das Sollen gleichwohl als eine vermeidliche, das Müssen aber als eine unvermeidliche Nothwendigkeit gedacht wird.

So ist es z. B. schlechterdings nothwendig, dass ich mich aller freiwilligen Beeinträchtigung des

des fremden Eigenthums enthalte; und es bleibt *auch dann* schlechterdings nothwendig, *wenn ich* das Gegentheil davon thue.

§. 476.

Diese Nothwendigkeit, die im *Sollen* gedacht wird (§. 475.), läſst sich nur in so fern *zugleich* als *unbedingt* und als *vermeidlich* denken, als dieselbe einem Gesetze eigenthümlich ist, welches einerseits lediglich in der bloſsen oder *reinen Vernunft gegründet*, und daher unbedingt nothwendig ist, andererseits aber nur für die *Freiheit* gegeben ist, und eben darum, weil es nur durch Freiheit sich befolgen läſst, durch dieselbe auch übertreten werden kann.

§. 477.

Das Sittengesetz würde nicht *absolut nothwendig* sein, wenn dasselbe nicht auch bei seiner Uebertretung fest stünde, nicht für alle Willenshandlungen, dieselben mögen ihm gemäſs oder zuwider sein, Gesetz wäre, und durch den Begriff sowohl der unsittlichen als der sittlichen Handlung, als *dasselbe* Gesetz gedacht werden müſste.

§. 478.

Die eigenthümliche Handlungsweise der Vernunft besteht in der *Hervorbringung der unbedingten Einheit*; nach diesem Hervorbringen strebt nun auch die *practische* Vernunft, die das höhere Begehrungsvermögen ausmacht; der Grundsatz daher, den die Vernunft *aus sich selbst* dem Willen vorschreibt, kann kein anderer sein als: der Wille soll absolute Einheit haben, d. h. die Maximen eines jeden einzelnen wollenden Subjects sollen so beschaffen sein, daſs jedes andre wollende Subject, dieselben auch

für sich als gültig anerkennen kann. Der kategorische Imperativ: handle so, daſs die Maxime (der subjective Grund) deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne, ist daher seinem Ursprunge nach eine nothwendige Forderung der Vernunft, die, eben weil sie nothwendig, allgemein, unveränderlich und unnachlaſslich gilt, Gesetz heiſst, und in der Ausübung nichts anders als Pflicht sein kann.

Wer daher behauptet, daſs es noch eine Frage sei, ob das Sittengesetz der Vernunft den Menschen verbinde, und ob es der Mensch ausüben könne, der untergräbt die Pflichtenlehre und opfert sie dem sinnlichen Triebe auf, oder ordnet ihre Würde doch wenigstens der Selbstliebe unter, und dadurch kann ohnmöglich der eigentliche Charakter der menschlichen Natur völlig deutlich entwickelt und festgehalten werden.

§. 479.

Wenn der Mensch nun, auf Kosten des uneigennützigen Triebes, die Forderungen des eigennützigen befriedigen wollte, so würde er mit sich selbst in Widerspruch gerathen und die Gesetzgebung, die in und mit seiner Vernunft gegeben ist, ihn immer an ihre Anerkennung mahnen. Wollte aber der Mensch von der andern Seite die rechtmäſsigen Forderungen des eigennützigen Triebes ganz unterdrücken, so würde er ebenfalls seine Bestimmung verfehlen. Denn er besitzt deswegen ein Vermögen (den Willen) das zwischen beiden Trieben des Begehrungsvermögens mitten inne steht, damit er beide, den Trieb nach Gesetzmäſsigkeit (nach Erfüllung und Realisirung des Sittengesetzes) und den Trieb nach Glückseligkeit in Harmonie bringe, sie zu einem Ganzen verbinde und so den Frieden mit sich selbst erreiche.

§. 480.

§. 480.

Das Bestreben des Willens, diese Harmonie zwischen beiden Trieben des Begehrungsvermögens hervorzubringen, ist aber nothwendig, weil es aus der allgemeinen Handlungsweise der Vernunft, überall Einheit hervorzubringen und das Mannigfaltige zur Einheit zu verbinden hervorgeht; darum wirkt der Wille, in Realisirung dieser Harmonie, mit einer durch die Vernunft bestimmten Nothwendigkeit, weil sie selbst dadurch nur mit sich in Frieden und Harmonie kommen kann.

§. 481.

Da der Trieb nach Gesetzmäſsigkeit mit dem Triebe nach Glückseligkeit in dem Menschen zu einem Ganzen verbunden werden soll, so kann diese Harmonie nicht dann entstehen, wenn der eine Trieb dem andern ganz aufgeopfert oder völlig unterdrückt wird; vermittelst ihrer Function, überall Einheit hervorzubringen, behauptet zwar die Vernunft mit ihrem Triebe nach Gesetzmäſsigkeit in dem menschlichen Begehrungsvermögen die erste Stelle, doch so daſs sie nur diejenigen Neigungen zu unterdrücken sucht, die ihrem Triebe geradezu widerstreiten, diejenigen aber an sich heraufzuziehen, zu läutern und zu veredeln sucht, die sich mit dem Sittengesetze in Harmonie bringen lassen. Diese Veredelung und Läuterung des eigennützigen Triebes durch seine Verbindung mit dem uneigennützigen, oder eigentlich, die Handlungen die aus reiner Achtung fürs Sittengesetz, ohne Hinsicht auf die damit verbundne oder zu verbindende Glückseligkeit, ausgeübt werden, begründen die menschliche T u g e n d.

§. 482.

Es kann keine eigentliche Handlung des Willens gedacht werden, bei der nicht 1) eine Forderung des

durch Lust und Unlust bestimmten (eigennützigen) Triebes, d. h. ein Begehren, 2) die Forderung der practischen Vernunft, der Trieb nach Realisirung des, der Vernunft durch sich selbst aufgegebnen, Gesetzes und 3) ein von diesen beiden Forderungen verschiedener Entschluss unterschieden werde. Wo eine von diesen drei Bedingungen fehlt, findet kein eigentliches Wollen statt.

§. 483.

Die Forderung des eigennützigen Triebes ist an die Person gerichtet, und ihr Object ist die Befriedigung des Triebes nach Glückseligkeit, so weit sie durch den Entschluss möglich ist, aber ohne Rücksicht auf das practische Gesetz; die Forderung der practischen Vernunft ist ebenfalls an die Person gerichtet, und ihr Object ist Befriedigung und Realisirung des Sittengesetzes. Der Entschluss ist die Handlung der Person (deren Charakter aus der Verbindung der Organisation und des Gemüths zu einem Ganzen resultirt), und sein Object ist entweder die isolirte Befriedigung des einen oder des andern Triebes auf Unkosten des entgegen stehenden, oder das Bestreben sie beide zu verbinden.

§. 484.

Die Forderungen des Begehrungsvermögens (das sowohl den eigennützigen als den uneigennützigen Trieb in sich enthält) sind an sich weder gut noch böse, aber das, was der Wille wählt, ist entweder gut oder böse. Weder die Organisation noch die Vernunft kann im eigentlichen Sinne handeln; der practischen Vernunft kommt nichts als die Aufstellung ihres Gesetzes, der Freiheit aber die Ausführung desselben zu.

§. 485.

Da der Mensch ein Wesen ist, das zwei Quellen zu realisirender Vorstellungen, Vernunft und Sinnlichkeit, (Gemüth und Organisation) besitzt, so muss ihm auch ein Wille, oder ein Vermögen, zukommen, zwischen den Gegenständen des sinnlichen und des rein vernünftigen Begehrungsvermögens, unabhängig von allen nothwendig bestimmenden Ursachen, frei zu wählen, und so ist die Freiheit in dem Begriffe des Willens wesentlich enthalten, so wesentlich, dass kein Wollen gedacht werden kann, in und mit welchem man nicht das gleiche Können des Entgegengesetzten denkt.

§. 486.

Die Freiheit des Willens ist daher das Vermögen, den vollständigen Grund von Handlungen zu enthalten und wirksam zu machen, welche dem Sittengesetze der Vernunft angemessen oder zuwider sind, ohne zu einem von beiden, weder durch den Einfluss fremder Kräfte, noch durch seine eigenen Vorstellungen nothwendig bestimmt zu werden.

§. 487.

Das mit Freiheit des Willens begabte Wesen kann also durch sich selbst, ohne alle Einschränkung und Bedingung, entweder sittlich gut oder sittlich böse handeln, ohne eins von beiden zu müssen.

§. 488.

Freiheit und Gezwungenheit stehen sich gegen über; die Gezwungenheit eines Wesens ist die durch die allgemeine ursachliche Verknüpfung der Weltzustände bestimmte Nothwendigkeit desselben, durch seine Kräfte eine Reihe von Ursachen und Wir-

kun-

kungen fortzusetzen, die nicht von ihm angefangen worden sind, sie ist die Bestimmtheit durch mechanische Caussalität.

§. 489.

Freiheit dagegen ist das Vermögen eines Wesens, unabhängig von der allgemeinen ursachlichen Verknüpfung der Weltzustände, den vollständigen Grund des Anfanges eines Zustandes in sich allein zu enthalten und durch sich allein wirksam zu machen.

§. 490.

Es enthält keinen Widerspruch, in der Welt eine gedoppelte Caussalität anzunehmen, Gezwungenheit und Freiheit; ja es ist gedenkbar, dafs beide einem und demselben Wesen, in wie fern es aus einem doppelten Gesichtspuncte betrachtet wird, zukommen können.

§. 491.

Die mechanischen Naturgesetze (Gezwungenheit) finden wir überall in der Naturwelt und ihre Geschöpfe, mithin auch die menschliche Organisation, sind mit Nothwendigkeit daran gebunden; dagegen ist Freiheit der Charakter der moralischen Welt, in und mit dem übersinnlichen Charakter des Menschen gegeben, und wird in dem unnachlafslich gebietenden Sittengesetze, als dem vernünftigen Wesen eigenthümlich, vorausgesetzt.

§. 492.

Der Mensch vereinigt also beide in sich, (§. 490.) kann aber in Rücksicht auf den Zweck der Glückseligkeit, den die sinnliche Natur zu erreichen aufgiebt; denselben in Verbindung bringen mit dem Zwecke der Vernunft, oder einen von beiden isolirt befriedigen,

und

und in wie fern er dies kann, und sein Wille frei zwischen beiden wählen kann, so enthält diese Freiheit des Willens die Grundbedingung aller Moralität, und in dieser Hinsicht wird diese Freiheit — moralische Freiheit genannt.

§. 493.

Eine Thatsache aber ist es, die den Menschen überzeugt, dass ihm moralische Freiheit einwohnt: das Sittengesetz der practischen Vernunft. Nur in wie fern der Mensch sich dieses Gesetzes in seiner Nothwendigkeit bewusst werden muss, sobald seine practische Vernunft sich entwickelt, gelangt er unausbleiblich zur Anerkennung der moralischen Freiheit.

§. 494.

Die practische Vernunft ist aber wesentlich von dem Willen verschieden, dem allein, als solchem, (der zwischen der practischen Vernunft und der Sinnlichkeit mitten inne steht,) Freiheit zukommen kann. Und nur dadurch, dass wir den Willen von der practischen Vernunft genau unterscheiden, ist es möglich, den menschlichen Handlungen, als Folge des Begehrungsvermögens und des freien Willens, Zurechnung, Verdienst, Schuld, Würdigkeit, Güte und Bosheit beizulegen.

Diejenigen Willensbestimmungen, welche dem Gesetz der Vernunft entsprechen, sind nicht Producte der Vernunft, sondern des Willens. Die sittlich gute Handlung erfolgte nicht, weil die Vernunft stärker war als die Sinnlichkeit, oder diese wohl gar ruhte, und die sittlich böse Handlung erfolgte eben so wenig, weil die Sinnlichkeit stärker war als die Vernunft, oder weil die Vernunft etwa ganz unwirksam blieb. Wäre das eine oder das andre, so wäre die sogenannte sittlich-gute Handlung in

der That keine gute, die sittlich-böse Handlung keine böse; denn es fehlte in jedem Falle die Freiheit. Erfolgte die sogenannte sittlich-gute Handlung, weil die Vernunft stärker war als die Sinnlichkeit, so erfolgte sie nothwendig nach dem mechanischen Gesetze des Uebergewichts; erfolgte sie, weil die Sinnlichkeit ganz ruhte, so ist sie unverdienstlich, gar nicht moralisch. Erfolgte die sogenannte sittlich-böse Handlung, weil die Sinnlichkeit stärker war als die Vernunft, so erfolgte sie nothwendig nach dem mechanischen Gesetze des Uebergewichts; erfolgte sie, weil die Vernunft ganz unwirksam war, so ist sie schuldlos, gar nicht moralisch. Deshalb wird aber nicht geleugnet, daß nicht das Uebergewicht der Vernunft über die Sinnlichkeit, oder der Sinnlichkeit über die Vernunft, zu den veranlassenden Ursachen der sittlich-guten oder sittlich-bösen Willensbestimmungen gehöre.

§. 495.

Nicht blos die sittlich-guten Handlungen sind frei, sondern auch die sittlich-bösen. Wären jene, Producte reiner Vernunft, diese, Producte der Sinnlichkeit, so wären sie nicht frei, und demnach auch gar nicht moralisch; sie sind dieß nur als Producte des Willens.

§. 496.

In beiderlei Art von Handlungen wird eine übersinnliche Caussalität nothwendig erfordert; diese Caussalität ist gut, wenn der Wille die Forderungen des Sittengesetzes in die Maxime seiner Handlungen aufnimmt, und Harmonie zwischen das Bestreben nach Gesetzmäßsigkeit und das Bestreben nach Glückseligkeit bringt; diese Caussalität aber ist böse, wenn der Wille die Forderungen des eigennützigen Triebes, auf Kosten der Forderung des uneigennützigen, in die Maxime seiner Handlungen aufnimmt. Diese Caussalität ist

überſinnlich, weil ſie durch kein Factum der Erſcheinungswelt bewirkt und erkannt wird, ſondern blos aus den guten oder böſen (in beider Rückſicht aber freien) Handlungen moraliſcher Weſen, auf den überſinnlichen, in dem Gemüthe des Individuums enthaltnen und ſeinen Willen beſtimmenden, Grund derſelben, geſchloſſen werden muſs.

§. 497.

Wenn daher die Willenshandlungen moraliſcher Weſen unter der Form der Zeit in der Sinnenwelt erſcheinen, ſo liegt doch keineswegs in der Erſcheinungswelt oder in den Formen der Sinnlichkeit, der letzte zureichende Grund derſelben; dieſer kann nur geſucht werden in dem Willen, der zwiſchen den Forderungen und Beſtrebungen der Organiſation und des Gemüthes mitten inne ſteht, und beruht auf einem überſinnlichen Factum, das eben deswegen, weil es aus der unerklärbaren, aber ebenfalls auf einem Factum beruhenden, Vereinigung zweier an ſich heterogener Naturen zu dem Ganzen Einer Perſon, reſultirt, nicht in den Kreis der ſinnlichen Gewahrnehmung herabgezogen werden kann.

§. 498.

Daraus alſo, daſs die Aeuſserungen des intelligiblen Charakters des ſinnlich-vernünftigen Weſens in der Sinnenwelt erſcheinen, und hier alſo unter der Form der Zeit gedacht werden müſſen, folgt nicht, daſs der letzte Grund dieſer Erſcheinungen innerhalb des Kreiſes der ſinnlichen Erfahrung liege, und die Handlungen des Menſchen unter der Cauſſalität der Naturwelt ſtünden, mithin unbedingt nothwendig wären. Dieſer Grund wird vielmehr in dem Gemü-

thè,

the, als dem Subjecte des Vorstellungsvermögens gesucht, in wie fern dasselbe, nach seinem intelligiblen Charakter, welcher über Zeit und Raum erhaben ist, (da diese blos Formen der Sinnlichkeit und die Bedingungen für alles Erklärbare sind) den letzten übersinnlichen zureichenden (ausserzeitlichen) Grund, für alle Erscheinungen und Wirkungen der Sinnenwelt enthält; denn sobald die Ursache und der Grund der freien Wirkungen der Menschen, zugleich mit diesen Wirkungen, als an die Form der Zeit gebunden, gedacht, und jener Grund selbst in die Zeit gesetzt wird; — sobald ist der Determinism unvermeidlich und der intelligible Charakter im Menschen, würde nur der Sinnlichkeit untergeordnet seyn. Nur also durch die Annahme der ausserzeitlichen und übersinnlichen Ursache der menschlichen Freiheit, kann diese Freiheit gerettet und gesichert werden.

§. 499.

Sittlichkeit (Moralität) in weiterer Bedeutung heisst das bei einer Willenshandlung vorkommende Verhältniss zwischen den Forderungen des eigennützigen und uneigennützigen Triebes; Sittlichkeit in engerer Bedeutung (moralische Güte), die durch eine Willenshandlung bewirkte Harmonie zwischen den Forderungen des uneigennützigen und eigennützigen Triebes, doch so, dass der erste das Recht der Vorherbestimmung und der letzte das Recht der Mitbestimmung hat. Das Gegentheil davon ist Unsittlichkeit.

Ich kann mich nicht überzeugen, dass das gesetzmässig angelegte Bestreben zur Befriedigung des uneigennützigen Triebes nur auf Kosten des ebenfalls, nur in einem andern und zwar relativ in dem niedern Theile der menschlichen Natur, gesetzmässig angelegten Bestrebens zur Befriedigung des eigennützigen Triebes geschehen könne. Sobald nicht beide Theile der mensch-

menſchlichen Natur als Ein Ganzes angeſehen werden, ſobald die Vernunft mit ihrer geſetzmäſsigen Wirkſamkeit nicht Harmonie zwiſchen den Forderungen beider Triebe hervorzubringen ſucht, und dem Beſtreben nach Glückſeligkeit nicht wenigſtens das Mitbeſtimmungsrecht des menſchlichen Willens zugeſteht, ſobald kann auch der Menſch mit ſich ſelbſt nicht einig werden und zu Harmonie und Frieden kommen, mithin würde auch der Zweck der Philoſophie an ihm nicht erreicht. (§. 10.)

§. 500.

Die Würde des Menſchen beruht auf der Erhabenheit des abſolut guten Zweckes, den ſich das vernünftige (obere) Begehrungsvermögen vorzeichnet, und der ſeiner ſelbſt wegen, von den vernünftigen Weſen begehrt werden muſs. Er iſt blos durch Vernunft beſtimmt, und von aller Erfahrung unabhängig. Dieſer Zweck beabſichtigt die freie Uebereinſtimmung eines vernünftigen Weſens mit ſich ſelbſt, und begründet eben dadurch die unbedingte nothwendige Würde der Menſchheit.

§. 501.

Pflicht iſt die Nothwendigkeit einer Handlung, beſtimmt durch das Geſetz der practiſchen Vernunft. Sie geht hervor aus der Achtung für das Geſetz, die ſich uns, ſobald ſich das Geſetz vor uns in ſeinem ganzen Umfange entwickelt hat, von ſelbſt aufdringt, und in dieſen Handlungen, die aus Achtung gegen das Sittengeſetz geſchehen, beſteht die menſchliche Tugend.

§. 502.

In wie fern aber der Begriff des oberſten Gutes (Zweckes) der Vernunft, bezogen auf den oberſten Zweck des ſinnlichen Begehrungsvermögens, in den Begriff

der Würdigkeit glücklich zu sein, übergeht, in so fern kann das Sittengesetz für ein sinnlich-vernünftiges Wesen ausgedrückt werden durch die Formel: Erwirb dir durch die Handlungsweise, die du befolgst, Würdigkeit glückselig zu seyn.

§. 503.

Da aber die höchste Bedingung der Glückseligkeit, die der Mensch in seiner Gewalt hat, in einer von allem Streben nach Glückseligkeit wesentlich verschiedenen Triebfeder, nehmlich in der durch Freiheit ergriffenen Gesetzmäſsigkeit, liegt, so läſst sich der Trieb nach Glückseligkeit weder im Ganzen, noch in irgend einer, der durch ihn bestimmten Forderungen, als die Triebfeder der Sittlichkeit denken.

§. 504.

Die Sittlichkeit läſst sich nur in so fern als die höchste Bedingung der Glückseligkeit denken, als ihre Triebfeder vom Streben nach Glückseligkeit unabhängig ist; d. h. als die Freiheit die bloſse Vernunftmäſsigkeit um ihrer selbst, und keineswegs um des Vergnügens, daher auch nicht um der Glückseligkeit willen, zum Bestimmungsgrunde annimmt; folglich, als die Sittlichkeit keinesweges ein bloſses Mittel der Glückseligkeit ist.

§. 505.

In wie fern die Glückseligkeit von Bedingungen auſser der Freiheit und dem Menschen selbst abhängt, in so fern kann sie auch nicht einmal durch Sittlichkeit möglich und wirklich gemacht werden.

§. 506.

Allein in Rücksicht auf diese, auſser der Freiheit gelegnen, Bedingungen wird durch die Sittlichkeit doch

die

die Würdigkeit glückselig zu werden (§. 502. §. 19.) erzeugt, eine Fähigkeit, welche sich die Person durch Freiheit erwirbt, und welche die selbsterrungene Empfänglichkeit der Person für die von ihr unabhängigen äussern Bedingungen des Wohlbefindens ist.

§. 507.

Ein Subject, welches einerseits endlich, und in so fern durch Bedürfnisse von der Natur ausser ihm abhängig, andererseits aber frei, und in so fern keinem anderm als einem solchen Gesetze unterworfen ist, welches zu übertreten und zu befolgen in seiner Gewalt steht, — ein solches Subject kann sich, in einer durchgängig gesetzmässig eingerichteten Natur, der Befriedigung seiner Bedürfnisse, so weit dieselbe von der Natur abhängt, fähig oder unfähig machen.

§. 508.

In wiefern ein freies Subject die Gesetzmässigkeit um ihrer selbst willen (die freie Uebereinstimmung mit sich selbst) zur einzigen Triebfeder seiner Handlungen annimmt, in so fern harmonirt dasselbe mit der zwar willenlosen aber durchgängig gesetzmässigen Natur, die eben darum zur Befriedigung seiner Bedürfnisse durch sich selbst harmonirt; und es entsteht für ein solches Subject ein seiner Sittlichkeit angemessnes Wohlseyn, Glückseligkeit; wobei die Natur das Glück, die gesetzmässige Freiheit aber die Seligkeit dieses Glückes begründet.

§. 509.

Die Natur lässt sich nur in so fern als durchgängig gesetzmässig denken, in wie fern sie mit einem durchgängig gesetzmässigen oder heiligen Willen, d. h. mit derjenigen Freiheit harmonirt, welche die

Gesetzmäſsigkeit zur höchſten Triebfeder ihrer Handlungen annimmt.

§. 510.

Ein Wille, der in dem Vermögen der Selbſtbeſtimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens beſteht, und der alſo, in Rückſicht auf ſeine Materie, von der Natur auſser ihm abhängt, läſst ſich nur in ſo fern als heilig denken, nicht nur in wie fern er die Maxime der Heiligkeit angenommen hat, und dieſelbe in allen ſeinen Handlungen geltend macht, ſondern auch in wie fern die Natur auſser ihm ſeinen Bedürfniſſen ſo weit entgegen kommt, als er es zur Maxime der Heiligkeit bedarf. Dieſes kann er nur von der Natur in ſo fern erwarten, in wie fern ſie dem Geſetze der Freiheit harmoniſch eingerichtet iſt, und die Ordnung der phyſiſchen Verknüpfung der Dinge von einem Plane nach moraliſchen Begriffen abhängt.

§. 511.

Die Annahme und Befolgung der Maxime der Heiligkeit iſt durch das practiſche Geſetz ſchlechthin nothwendig, ſie muſs alſo auch möglich ſeyn, und dasjenige, was zu dieſer Möglichkeit vorausgeſetzt werden muſs, um die Vernunft mit ſich ſelbſt zu Frieden und Harmonie zu bringen, nehmlich, die mit dem Geſetze der Freiheit harmonirende Einrichtung der Natur, ein moraliſcher Urheber derelben, und eine unbegrenzt dauernde Exiſtenz der freien Subjecte zur vollendeten Ausführung der Maxime der Heiligkeit — muſs als Forderung der practiſchen Vernunft, um mit ſich ſelbſt einig werden zu können, geglaubt werden.

§. 512.

Die vollſtändige Materie des Willens, ſo weit dieſelbe durch den Trieb nach Vergnügen beſtimmt

ſtimmt wird, iſt Glückſeligkeit; und die vollſtändige Form des Willens, ſo weit dieſelbe durch das practiſche Geſetz beſtimmt wird, iſt Heiligkeit. Die *Vereinigung* dieſer Materie mit dieſer Form, oder des in unſerer Natur gegründeten Strebens nach Glückſeligkeit mit der durch Freiheit angenommenen Maxime der Heiligkeit, erzeugt das Streben nach einer der Heiligkeit angemeſſenen Glückſeligkeit, als dem ganzen Objecte eines endlichen freien Willens, in welchem die Forderung des Naturgeſetzes und des Geſetzes der Freiheit zuſammentreffen, und ihre Befriedigung erwarten.

§. 513.

Die Ueberzeugung von der Möglichkeit der Erfüllung des Sittengeſetzes enthält die Ueberzeugung, daſs die Materie des Willens, ſo weit ſie von unſerer Freiheit unabhängig iſt, mit der ſchlechthin nothwendigen Form des Willens, die wir durch unſre Freiheit anzunehmen haben, zuſammenſtimme.

§. 514.

Das freie endliche Subject ſoll und kann, in wie fern es frei iſt, ſich ohne Rückſicht auf Glückſeligkeit für Geſetzmäſsigkeit um ihrer ſelbſt willen beſtimmen; kann aber auch, in wie fern es endlich iſt, dem Beſtreben nach Glückſeligkeit nicht entſagen, ſondern muſs, um mit ſich einig zu werden, beide zu Einem Ganzen vereinigen.

§. 515.

Wenn ein Gott die Naturwelt zur Realiſirung des höchſten Gutes zweckmäſsig eingerichtet hat (§. 508. 509.), und alle Dinge in Angemeſſenheit zu jenem Endzwecke wirken und leiden, ſo müſſen wir auch

im moralischen Glauben überzeugt seyn, dass die daseiende Welt, ihrem Plane und den in ihr angelegten Zwecken nach, die beste Welt ist.

§. 516.

Die durch Vernunft bestimmte Ueberzeugung, dass der vollständige Grund des moralischen Gesetzes, und der Realisirung des höchsten Gutes in der Gottheit liege, ist Religion.

Bis hieher durften die Resultate, die aus der richtigen Entwickelung des zwiefachen menschlichen Begehrungsvermögens hervorgehen, verfolgt werden, um den Zusammenhang derselben mit dem Fundamente einer wissenschaftlichen, die gesammte menschliche Natur umschliessenden, Moral darzuthun. Hier muss nun der practische Theil der Philosophie den Faden der Untersuchungen von neuem auffassen, und im Zusammenhange die Gründe der menschlichen Rechte und Pflichten und des Glaubens an eine moralische Ordnung und Regierung der Dinge darstellen.

§. 517.

Pragmatische Litteratur über das Begehrungsvermögen.

J. Kant, *Grundlegung einer Metaphysik der Sitten* (1792.) N. A.

Derselbe, *Kritik der practischen Vernunft.* (Riga, 1789.)

K. H. Heidenreich, *encyklopädische Einleitung in das Studium der Philosophie*, S. 143 *ff.* S. 170. *ff.*

Derselbe, *Propädevtik der Moralphilosophie nach Grundsätzen der reinen Vernunft;* (Leipzig, 1794.) hieher gehören die ersten beiden Theile, und besonders der *zweite* Abschnitt: *psychologische Prolegomenen über die Natur des menschlichen*

Begehrungsvermögens überhaupt; der *dritte: Zergliederung des sittlichen Bewusstseins des Menschen*, und der *fünfte: Ueber die Freiheit.*

K. L. Reinhold, *Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens*, in der *Theorie des Vorstellungsvermögens S. 560. ff.*

Derselbe, *Versuch einer neuen Darstellung der Grundbegriffe und Grundsätze der Moral und des Naturrechts*, in den *Briefen über die Kant. Phil. Th. 2. S. 174. ff.*

Derselbe, *Ueber den bisher verkannten Unterschied zwischen dem uneigennützigen und dem eigennützigen Triebe, und zwischen diesen beiden Trieben und dem Willen. Ebendas. S. 220 ff.*

Derselbe, *Erörterung des Begriffs von der Freiheit des Willens. Ebendas. S. 262 ff.*

Derselbe, *Ueber das vollständige Fundament der Moral*, in den *Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse u. s. w. Th. 2. S. 207 ff.*

C. C. F. Schmid, *psychologische Untersuchung über das Begehrungsvermögen*, in der *empirischen Psychologie Th. 1. S. 329. ff.*

L. H. Jakob, *Grundriss der Erfahrungsseelenlehre, S. 250 ff.*

Forberg, *über die Gründe und Gesetze freier Handlungen.* (Jena 1795.)

Niethammer, *Versuch einer Ableitung des moralischen Gesetzes aus der Form der reinen Vernunft; in C. C. F. Schmids philos. Journale, 2 Bd. 2. Heft.*

J. G. H. Feder, *Untersuchungen über den menschlichen Willen*, 4 *Theile.*

Die Kräfte des menschlichen Gemüths.

§. 518.

Wenn die Vermögen des menschlichen Gemüths (§. 172.) den Inbegriff der Bedingungen enthalten, durch die es möglich wird, daſs etwas durch das Gemüth gewirkt werde, oder daſs es etwas leide, wenn die menschlichen Fähigkeiten (§. 44.) die Gründe des Inbegriffs der Regeln enthalten, wie die Wirkungen des Gemüths durch die gegenseitige gesetzmäſsige Wirksamkeit der Organisation auf das Gemüth und des Gemüthes auf die Organisation hervorgebracht werden; wenn wir den Uebergang von Vermögen zur Kraft, oder die erste, ursprüngliche Aeuſserung der inwohnenden Kraft eines lebendigen Wesens Instinct nennen (§. 46.); so müssen wir die *Kräfte des menschlichen Gemüths* als ihrer ursprünglichen Gesetzgebung und des in ihnen enthaltnen bestimmten Grundes für eine sich gleichbleibende nothwendige Form ihrer Thätigkeiten nach völlig von den Vermögen des Gemüths und von Fähigkeit und Instinct verschieden darstellen, und ihre Functionen entwickeln. Wir denken uns nehmlich unter den Kräften des Gemüths, die Gründe des Inbegriffs der Gesetze, nach welchen das, was dem Vermögen gemäſs ist, wirklich gewirkt wird.

§. 519.

Sie setzen also die Vermögen des Gemüths voraus, und sind in ihrem Zusammenhange mit denselben in dem Vorstellungsvermögen überhaupt und in dem Factum des Bewuſstseins, das an dem Eingange der gesammten Elementarphilosophie stehet, gegründet (§. 175.); und stehen daher auch in einem gewissen regel-

regelmäſsigen Verhältniſſe zu den drei Vermögen des Gemüths.

§. 520.

Das Daſein der drei Kräfte des Gemüths, der Darſtelungskraft, Urtheilskraft, und Thatkraft zu beweiſen, und auf ihre geſetzmäſsige Wirkſamkeit aufmerkſam zu machen, iſt ungleich leichter, als die Geſetzgebung, an die die Wirkſamkeit derſelben gebunden iſt, erſchöpfend darzuſtellen, und ſo eine völlig vollendete Philoſophie der menſchlichen Gemüthskräfte zu entwickeln.

Es iſt mit den Kräften des Gemüths faſt wie mit dem Gefühlsvermögen; die Unterſuchungen darüber ſind noch nicht abgeſchloſſen, und wir mit denſelben bei weitem nicht ſo aufs Reine, wie es mit dem Vorſtellungsvermögen und Begehrungsvermögen der Fall iſt, die von zu vielen und meiſterhaften Händen bearbeitet worden ſind, als daſs wir in ihrer Aufſtellung und Begründung noch bedeutende Lücken und Mängel befürchten müſsten. — Uebrigens können auch die Kräfte des Gemüths ungleich kürzer behandelt werden, als die Vermögen; theils liegen ihre Wirkungen mehr am Tage; theils gründen ſie ſich auf die Vermögen; theils hat ſchon in der wiſſenſchaftlichen Darſtellung einiger Vermögen (namentlich bei dem Begehrungsvermögen) mehreres beigebracht werden müſſen, was ihre Anſicht erleichtert und nicht wiederholt werden darf.

§. 521.

Eine Kraft des Gemüthes iſt unabhängig von den Geſetzen der Organiſation; ſie ſteht zunächſt mit den Erſcheinungen des innern, nicht aber des äuſsern Sinnes in Verbindung, und die Bedingungen ihrer Wirkſamkeit ſind in den Vermögen des Gemüths gegeben, daher würde, in dieſer Rückſicht, Kraft, eine nothwendige, durch die Vermögen des

Gemüths gegebne und vermittelte, Wirksamkeit des Gemüths in der Angemessenheit des Vermögens sein, das als der Grund dieser Wirksamkeit in dem Gemüthe angenommen wird (§. 518.).

§. 522.

Das Vorstellungsvermögen, als Kraft gedacht, bringt wirklich Vorstellungen hervor. Dieser Thätigkeit des Vorstellungsvermögens sind wir uns bewusst, wir erfahren sie, und es wird also zugleich als Kraft erkannt. Von dem Begehrungsvermögen gilt das nehmliche. Aber von dem Gefühlsvermögen kann man nicht aussagen, dass es auch als Kraft erkannt wird; wir sind uns unsers thätigen Antheils an Empfindungen und Gefühlen nicht bewusst, und wir erkennen sie daher als Vermögen, nicht als Kraft. Es bleiben daher nur die Kräfte, die sich auf das Vorstellungs- und Begehrungsvermögen beziehen, übrig.

§. 523.

Das Vorstellungsvermögen als Kraft bringt, nach den Gesetzen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft, wirklich Vorstellungen hervor. Dieses Hervorbringens durch Thätigkeit sind wir uns bewusst; wir erkennen diese Kraft, indem wir Vorstellungen selbst erzeugen, die zwar im Ganzen und ihren Theilen nach, schon dem Vermögen gemäss vorgestellt wurden, aber nun doch von uns allein, zwar nicht ohne Veranlassung, aber doch ohne bestimmende Veranlassung vorgestellt wurden. Die Kraft, vermittelst welcher dies geschieht, heisst die Darstellungskraft.

§. 524.

Wir erkennen die Kraft, mit der wir Urtheile fällen, Vernunftschlüsse machen, und die Gemäſsheit der Dinge mit unsern Ideen untersuchen. Dieses erfordert das Zusammenhalten erlangter oder durch Darstellungskraft hervorgebrachter Vorstellungen mit andern. Es ist daher etwas Gemeinschaftliches in diesen Aeuſserungen, das man durch Urtheilskraft bezeichnet.

§. 525.

Das Begehrungsvermögen, in welchem der eigennützige und uneigennützige Trieb enthalten ist, zwischen welchen beiden der Wille mitten inne steht, geht durch die freie Aufnahme des einen oder des andern Triebes in die Maxime des Handelns, in Thatkraft über.

Wissenschaft der Darstellungskraft.

§. 526.

Die Darstellungskraft, die Vorstellungen zur Wirklichkeit bringt, zeigt sich nach ihren Aeuſserungen auf verschiedne Art, und wird nach diesen Modificationen als Einbildungskraft, Erinnerungskraft und Dichtungskraft gedacht, bei denen jener allgemeine Begriff, unter dem wir uns die Darstellungskraft dachten, zum Grunde liegt.

Man führe hier nicht den Sprachgebrauch gegen mich an; es kommt darauf an, daſs unsre Sprache Präcision erhalte, und dies kann blos durch philosophische Bestimmtheit der Worte geschehen. So lange Einbildungskraft, Phantasie, Geist, Talente fast eins und dasselbe bezeichnen und promiscue gebraucht werden, so lange kann weder die Sprache Präcision

haben,

haben, noch können die Begriffe völlig bestimmt entwickelt sein.

§. 527.

Wenn durch die Darstellungskraft die vorgestellten Dinge so dargestellt werden, wie sie schon vorgestellt waren, so nennen wir sie Einbildungskraft. Dies kann nun der Fall sowohl mit Vorstellungen des äußsern als des innern Sinnes sein. Das menschliche Gemüth besitzt also die Kraft, schon gehabte, durch die (äußsere und innere) Sinnlichkeit erzeugte, Vorstellungen wieder zu erneuern, und vor das Gemüth zurückzuführen.

Die Vollkommenheit der Einbildungskraft ist aber, in Hinsicht auf die Lebhaftigkeit und Deutlichkeit der Vorstellungen, nach Graden verschieden.

§. 528.

Jede Vorstellung, die in dem menschlichen Gemüthe aufbehalten wird, geht in dasselbe vermittelst eines eigenthümlichen Bildes ein, durch dessen Belebung auch die Erneuerung derselben möglich wird. Denn obgleich der sinnliche Eindruck, der als Stoff der Vorstellung dem Gemüthe zugeführt wird, sogleich durch den nächstfolgenden wieder anders modificirt und verdrängt wird, so kann doch das Bild, das von einer wirklichen Vorstellung in dem Gemüthe niedergelegt wurde, nie ganz vertilgt werden, wenn es gleich durch andre verdunkelt und gleichsam bedeckt wird. In wie fern nun die Darstellungskraft Vorstellungen, vermittelst der von ihnen gehabten Begriffe erneuert und darstellt, heißst sie Erinnerungskraft (Gedächtnißs).

§. 529.

Die Grade der Vollkommenheit, Reizbarkeit und Lebhaftigkeit der Erinnerungskraft sind sehr verschieden,

den, und ſcheinen von dem Einfluſſe des Nervengeiſtes auf die Gehirnfibern (man ſehe die empiriſche Pſychologie) zum Theil abzuhangen; denn nur aus dieſem Grunde ſcheint ſich die groſse Verſchiedenheit der Menſchen, in Rückſicht auf die Erhaltung ſchon gehabter Vorſtellungen erklären zu laſſen. Je leichter und freier der Nervengeiſt ſeine Wirkungen äuſsern kann, und je harmoniſcher ſein Verhältniſs zur Organiſation und zum Gemüthe iſt, um ſo gröſser wird der Reichthum und die Vollkommenheit des Gedächtniſſes ſein, und die Wiedererneuerung einmal gehabter Vorſtellungen, nach allen ihren Merkmalen leicht vor ſich gehen. Wenn aber der Nervengeiſt nicht mit jener Leichtigkeit wirkt, aber doch keinesweges durch die Organiſation in ſeiner Wirkſamkeit aufgehalten wird, ſo wird die Erinnerungskraft mehr kräftig als leicht behaltend erſcheinen, und die Vorſtellungen um ſo dauerhafter im Gedächtniſſe niedergelegt ſein und um ſo regelmäſsiger und zuſammenhängender wieder erneuert werden können.

Leicht zu behalten, iſt nicht allezeit das Zeichen eines guten Kopfes, denn ſelten iſt mit einem allzu glücklichen Gedächtniſſe Scharfſinn und Nachdenken verbunden. Für dieſe ſcheint ein ruhigeres Auffaſſen wohlthätiger zu ſein, wo dann der Zuſammenhang und die geſetzmäſsige Wiedererinnerung ſchon gehabter Vorſtellungen, unter den ihnen zugehörigen Begriffen, weit mehr erleichtert wird. Das ſchlechte Gedächtniſs zeigt von der Disharmonie, die zwiſchen Organiſation und Gemüth ſtatt findet, und die durch die Wirkſamkeit des Nervengeiſtes nicht aufgehoben werden konnte. Alle Vorſtellungen gehen hier ſchwer ein, und können deshalb auch nur mit Schwierigkeit wieder erneuert werden. — Sehr intereſſante Reſultate, die aus pſychologiſchen Gründen hergeleitet ſind, ſehe man darüber in Platners neuer Anthropologie. Th. I. §. 387 ff.

§. 530.

§. 530.

Die Verbindung und Erneuerung der Vorstellungen im Gemüthe geschieht nach dem Gesetze 1) der Gleichzeitigkeit; was zugleich in das Gedächtniſs einging, wird von dem Gemüthe an einander geknüpft, so daſs es auch zugleich wieder erwacht, wenn oft nur ein Glied (eine Vorstellung) aus der ganzen Reihe aufgeregt wird; 2) nach dem Gesetze der Aehnlichkeit; Vorstellungen, die sich ähnlich sind, die einen Gegenstand betreffen und darauf bezogen werden, sind auch unter sich verbunden, und eine bringt die andre von neuem hervor; 3) nach dem Gesetze der Stätigkeit; gröſstentheils erwachen die Vorstellungen wieder in der Ordnung, in welcher sie in das Gemüth eingingen; 4) nach dem Gesetze des Contrastes; wo die itzt dem Gemüthe gegenwärtige Vorstellung die entgegengesetzte weckt und hervorbringt. Nicht immer aber vermögen wir, den Gang der Vorstellungen nach diesen Gesetzen der Association zu verfolgen, weil der Uebergang oft sehr geschwind und unmerklich ist.

§. 531.

Wenn aus den in der Erinnerungskraft niedergelegten Vorstellungen und Bildern neue, eigne, von jenen ganz verschiedne Reihen von Ideen hervorgebracht und zu einem Ganzen verbunden werden, dem kein durch die äuſsern Sinne zugeführter Stoff entspricht; so legen wir dem menschlichen Gemüthe Dichtungskraft bei, und finden in ihr die dritte Modification der Darstellungskraft.

Diese Kraft zeigt sich besonders an Dichtern und Künstlern; ihr verdanken wir z. B. die Ideen vom goldnen Zeitalter der Welt, vom Naturzustande u. s. w.

§. 532.

Da die Darſtellungskraft überhaupt ſich mit der Hervorbringung und Realiſirung von Vorſtellungen beſchäftigt, ſo kann die Dichtungskraft aus der ganzen Maſſe des, durch die äuſsre und innre Sinnlichkeit dem Gemüthe zugeführten, Stoffes ſo viel ausheben, als ſie bedarf zu der Aufführung einer neuen und iſolirten Reihe von Vorſtellungen. Von dem Grade der Vollkommenheit der Dichtungskraft, von dem Zuſammenhange, der zwiſchen den, in der Erinnerungskraft niedergelegten, Vorſtellungen ſtatt findet, und von der geſetzmäſsigen Ordnung unter den drei Modificationen der Darſtellungskraft überhaupt, wird die Reife und Vollkommenheit des neuen, ganz der Dichtungskraft zugehörigen, Productes abhängen.

§. 533.

So erhaben und wohlthätig auch der Einfluſs einer geordneten Darſtellungskraft auf die geſammte Kultur des Gemüths ſein kann, und ſo reich die Quelle von angenehmen Gefühlen iſt, die ſie uns eröffnet, da ſie weit mehr aufnehmen und behalten kann, als die Sinne, die blos an einzelne Vorſtellungen gebunden ſind; ſo gefährlich und nachtheilig kann ſie aber von der andern Seite werden, wenn ſie ausartet, misgebildet wird, und in Empfindelei und Schwärmerei übergeht.

§. 534.

Da die Schwärmerei unter den nachtheiligen Folgen einer misgeleiteten Darſtellungskraft die gewöhnlichſte und doch die nachtheiligſte iſt, da ſie die höhere Wirkſamkeit der Vernunft geradezu aufhält, die Kultur des Individuums beſchränkt, und die gröſsere Aufklärung und Reife unſers ganzen Geſchlechts verhindert; da ſie übrigens nicht

nicht blos ein Fehler des Kopfes ist, sondern mit Neigungen, Gefühlen und Trieben in genauer Verbindung steht, so müssen wir sie etwas mehr würdigen. Sie ist eigentlich der Zustand, wo man durch die Stärke gewisser Gefühle und Neigungen verführt wird, etwas für wirklich und gegenwärtig zu halten, was blos in der Darstellungskraft sein Dasein und seine Würklichkeit hat. Sie setzt allezeit ein Uebergewicht der Einbildungskraft über Vernunft und Urtheilskraft voraus, und hat gewöhnlich ihren Grund schon in Erziehung und Gewohnheit, wo die Vernunft frühzeitig in ihrer Entwickelung und Reife aufgehalten wurde. Sie ist ein bleibender, anhaltender Zustand, und kann schwer gehoben werden, weil dies blos durch Veredlung und Berichtigung der Vernunft möglich ist, und der Schwärmer nur selten zu verbessern ist. Sie erscheint als herrschende Seuche unsers Zeitalters unter verschiednen Gestalten, theils als religiöse, theils als politische, theils als ästhetische Schwärmerei.

§. 535.

Der religiöse Schwärmer hebt die Grenze zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt auf; glaubt an unmittelbare göttliche Mittheilung, ist überzeugt, daß er mit der Geisterwelt in Verbindung treten könne, hofft diese höhern Wesen in der Sinnenwelt zu erkennen, und hält sich überhaupt an das Uebernatürliche und Wundervolle. — Die Ursachen dieser Schwärmerei sind gewöhnlich in einem zu reizbaren und frühzeitig zu sehr gereizten Nervensysteme, in einer fehlerhaften Erziehung, wo Gefühle und Einbildungskraft die Herrschaft über die Vernunft erhielten; in der Befriedigung heftiger Leidenschaften und Begierden, z. B. der Wollust, des Geizes und dergl. zu suchen. — Die Folgen davon waren traurig und

fürch-

fürchterlich von jeher, und ſind es noch immer. Der Glaube an ein inneres Licht, der Wahn mit Geiſtern und mit der Gottheit umzugehen, bewirkt Stolz und Verachtung der Andersdenkenden, Verketzerung, Verfolgung, Intoleranz, Märtyrer- und Bekehrungsſucht, Fanatismus, Frömmelei, Aberglauben aller Art, Einſiedler- und Mönchsleben, Kreuzzüge, Geiſterbeſchwörer, Hierarchie, Alchymiſten, Aſtrologen, Jeſuitismus, Religionsvereinigung, Inquiſition, Feuertod, Beſchränkungen der Preſsfreiheit und dergl. — Entgegen gearbeitet kann ihr werden, durch den männlichen Sinn, mit dem man die Rechte der Vernunft geltend zu machen und gegen Schwärmerei und Fanatismus zu behaupten ſucht; durch gemeinſchaftliche (nicht geheime ſondern) öffentliche Verbindung der edlen und weiſen Menſchen unſers Zeitalters, denen die Bildung der Menſchheit am Herzen liegt, und durch eine veredelte Erziehung, wodurch die Nachwelt vor dieſem Uebel geſichert werden kann.

§. 536.

Faſt eben ſo gefährlich iſt der politiſche Schwärmer. Dieſer ſucht in Rückſicht auf Geſetzgebung, Staatsverfaſſung und bürgerliche Einrichtung ſeine Ideale und Plane zu realiſiren. Sorgfältig muſs aber hier der Mann mit edlen Grundſätzen von dem Schwärmer unterſchieden werden. Der erſte führt alle ſeine Unterſuchungen und Vorſchläge auf Principien zurück, und ſtellt nichts auf, was nicht mit der gegenwärtigen Einrichtung des Staats und mit der ſtufenweiſen Verbeſſerung deſſelben vereinbar iſt, und durch deſſen Anwendung ein Volk wirklich dem geſammten Ziele menſchlicher Reiſe näher gebracht werden kann. Stufenweiſe Fortbildung des Ganzen iſt das Ziel, worauf der Mann mit Gemeingeiſt hinarbeitet. Der poli-

tische Schwärmer dagegen sucht alles auf einmal, ohne Uebersicht der Beschaffenheit der Umstände und der Verhältnisse eines Volks zu vollenden. Ungeprüft und ungeläutert überläfst er sich seinen Gefühlen und Trieben, und wird nach den verschiedenen Modificationen und Graden, in welchen sich seine Schwärmerei äufsert, entweder lächerlich oder der öffentlichen Ruhe des Staates gefährlich. Die traurigen Folgen dieser Schwärmerei lassen sich leicht berechnen, so wie auch die Mittel, wie ihren Wirkungen vorgebaut werden kann.

§. 537.

Unter die Klasse der ästhetischen Schwärmer kann man endlich alle die bringen, deren Empfindsamkeit ausgeartet und in Empfindelei übergegangen ist, die Schwärmer in der Liebe, in der Freundschaft, in Werken der Kunst und dergleichen. Auch bei ihnen hat die Einbildungskraft das Uebergewicht über die Vernunft erhalten. — Nervenschwäche, Luxus, frühere Ausschweifungen im Genusse sinnlicher Vergnügen, fehlerhafte Erziehung, unbefriedigte Naturtriebe, schlecht gewählte Lectüre und dergleichen, sind die gewöhnlichen Gründe dieser Schwärmerei.

Aus den nehmlichen Ursachen entsprang die Siegwartische Periode und der unsinnige Geschmack an den Ritterzeiten. Beide scheinen itzt im Sinken, es kommt darauf an, welche Puppe man dieser Art von Schwärmern nun in die Hände geben wird. Dafs aber die Folgen dieser Schwärmerei in Rücksicht auf die Empfänglichkeit für das wahrhaft Grofse und Erhabne, in Rücksicht auf Gesundheit des Körpers und der Seele, höchst traurig und verderblich sind, zeigen besonders die Spuren dieser Verirrungen unter den höhern Volksklassen. Durch die Verbreitung einer, aus der gesammten menschlichen Natur resultirenden, Sittenlehre wird dieser Krankheit einigermafsen entgegengearbeitet, und die Nachkommenschaft gerettet wer-

werden können, damit sich dieses Gift nicht auf folgende Generationen fortpflanze.

Wissenschaft der Urtheilskraft.

§. 538.

Die Urtheilskraft hat die Function, das Besondre, als unter dem Allgemeinen enthalten, zu denken *). Dies kann auf doppelte Art geschehen; entweder es ist das Allgemeine (die Regel, das Gesetz) gegeben; oder es ist das Besondere, wozu die Urtheilskraft das Allgemeine finden soll, gegeben.

§. 539.

In dem erstern Falle (§. 538.) heisst die Urtheilskraft bestimmend, und das Urtheil ist ein logisches; im zweiten heisst sie reflectirend, und das Urtheil ist sodann ein ästhetisches. Im erstern Falle braucht die Urtheilskraft kein besonderes Princip, denn der Verstand leiht ihr, zur Aufführung und Begründung der Urtheile, seine Kategorien, um sie nehmlich aufs Besondere, auf die Erfahrungen, anzuwenden.

§. 540.

Es giebt aber mannigfaltige Gegenstände der Erscheinungswelt, die sich durch jene allgemeinen Gesetze des Verstandes, (Kategorien) die er a priori aufstellt, gar nicht bestimmen lassen, weil sie nur auf die Möglichkeit einer Natur, als Gegenstand der Sinne überhaupt, gehen.

*) Dies ergiebt sich schon aus dem Verhältnisse des Verstandes (dem das Urtheilen zukommt,) zur Sinnlichkeit und Vernunft, welches weiter oben ausführlich entwickelt worden ist.

So macht z. B. der Verstand mit Hülfe der Sinnlichkeit und ihrer Formen, durch seine Begriffe die Anschauungen der Gegenstände der Natur möglich, aber er kann dadurch durchaus die Art ihres Eindrucks, die Art und Weise, wie der Erfahrungsbegriff in mir ist, wie er mich in meinem Bewustsein verändert, nicht bestimmen.

§. 541.

Demohngeachtet bedarf die reflectirende Urtheilskraft, die das Allgemeine finden soll, wenn ihr das Besondere, die so mannigfaltigen Erscheinungen der Natur, gegeben ist, eines Princips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Principien und die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander begründen soll. Ein solches transcendentales, den Grund der Einheit und Verbindung aller empirischen Principien enthaltendes, Princip kann die reflectirende Urtheilskraft sich nur selbst als Gesetz geben.

§. 542.

Dieses Princip kann kein anderes sein, als die Zweckmäſsigkeit (Teleologie) der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit; d. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand (aber nicht der unsrige) den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.

Die besondern empirischen Gesetze, z. B. das Gesetz der Attraction und Repulsion, der Kälte und Wärme, der productiven und zerstörenden Kräfte des Erdbodens, des Geborenwerdens und Sterbens u. s. w. könnten schlechterdings nicht zu einem systematischen Ganzen unter einender verbunden werden, und würden uns widersprechend und zu einem Ganzen unvereinbar scheinen, wenn nicht die Urtheilskraft mit ihrem Princip der Zweckmäſsigkeit der Natur

tur unserer Erkenntniss der mannigfaltigen empirischen Gesetze zu Hülfe käme, so dass sie vermittelst dieses Begriffs die Natur vorstellt, als ob irgend ein Verstand ausser uns den Grund der Einheit des Mannigfaltigen dieser empirischen Naturgesetze enthielte.

§. 543.

Dass aber das Princip der formalen Zweckmässigkeit der Natur ein transcendentales Princip der Urtheilskraft d. i. ein solches sei, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge zu Gegenständen unsrer Erkenntniss überhaupt werden können, ergiebt sich aus folgender Deduction:

§. 544.

Deduction des transcendentalen Princips der reflectirenden teleologischen Urtheilskraft.

Die Natur überhaupt, als Gegenstand der Sinne, kann ohne allgemeine Verstandesgesetze, die auf den Kategorien, angewandt auf die formalen Bedingungen aller uns möglichen a priori gegebenen Anschauung, Raum und Zeit, beruhen, gar nicht gedacht werden. In Beziehung auf diese Verstandesgesetze ist die Urtheilskraft *bestimmend und logisch;* denn sie giebt hier blos die Bedingung an, unter welcher ein Gegenstand unter einen vorliegenden Verstandesbegriff subsumirt wird. So nothwendig nun auch die Beziehung der Kategorien auf die Natur, als Gegenstand möglicher Erfahrung, ist, um die formalen Bedingungen derselben zu bestimmen, so reichen wir doch damit nicht aus, und die Gegenstände der empirischen Erkenntniss können noch auf unendlich mannigfaltige Weise, als blos dadurch, dass sie durch Zeit und Raum bestimmt

werden, modificirt sein, und diese Modificationen müssen (nach dem Gesetz der Caussalität) ihren zureichenden Grund haben. Wir würden aber keinen nothwendigen Zusammenhang zwischen den empirischen Erkenntnissen antreffen, und sie nicht zu einem Ganzen der Erfahrung vereinigen können, wenn jene mannigfaltigen Modificationen der Gegenstände der Sinnenwelt, die auf eine Mannigfaltigkeit von empirischen Gesetzen hinführen, nicht auf eine denkbare Einheit zurückgeführt werden könnten. Die Zweckmäſsigkeit, die nun die Urtheilskraft der Natur als Princip zum Grunde legt, ist keine objective Zweckmäſsigkeit an den Dingen selbst, sondern eine völlig subjective Maxime derselben, durch welche die einzige Art vorgestellt wird, wie wir über die Gegenstände der Natur, in Hinsicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung, reflectiren sollen, wo wir nehmlich die Natur so betrachten, als ob ein Verstand, um ein System der Erfahrung nach besondern Gesetzen möglich zu machen, diese Gesetze unter eine Einheit gebracht hätte.

Nur durch die Aufstellung dieses Begriffs der Zweckmäſsigkeit der Natur kann das Bedürfniſs und die Function der Urtheilskraft, das Besondre dem Allgemeinen unterzuordnen, völlig befriedigt werden.

§. 545.

Diese Vorstellung der reflectirenden Urtheilskraft ist aber eine ästhetische Vorstellung; denn alles, was an der Vorstellung eines Gegenstandes blos subjectiv ist, (d. i. was ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf das Object, ausmacht) ist die ästhetische Beschaffenheit derselben. Weil nun die Zweckmäſsigkeit eines Dinges nicht an dem Gegenstande, als solchem, wahrgenommen werden kann, son-

sondern nur eine subjective Vorstellung ist, so nennen wir diese Vorstellung ästhetisch.

§. 546.

Die mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur verbundne Lust (woraus sich das Verhältniss der Urtheilskraft zu dem Gefühlsvermögen ergiebt) kann nichts anders sein, als die Angemessenheit des Objects zu den beiden Vermögen des Gemüths, die bei der reflectirenden Urtheilskraft interessirt sind, nehmlich Darstellungskraft und Verstand. Jene ist in der reflectirenden Urtheilskraft thätig, indem sie die Vorstellungen (die hier als bloße Anschauungen vorkommen) wirklich macht, dieser, in wie fern er das Vermögen der Begriffe überhaupt ist; die Thätigkeit beider in der reflectirenden Urtheilskraft besteht daher darinn, daß die Darstellungskraft das Mannigfaltige der Formen der Anschauungen, als das gegebne Besondre, auffaßt und verbindet, der Verstand hingegen nach einem Allgemeinen, einem Begriffe oder Principe, sich umsieht, um jenes Besondre darunter zu subsumiren.

§. 547.

Die reflectirende Urtheilskraft zerfällt also in die ästhetische und teleologische; jene beurtheilt die formale oder subjective Zweckmäßigkeit durchs Gefühl der Lust oder Unlust; diese die reale und objective Zweckmäßigkeit der Natur durch Verstand und Vernunft; jene beurtheilt die Dinge nach einer Regel des Geschmacks, der durch das Gefühl der Lust oder Unlust bestimmt und geleitet wird; diese hingegen nach besondern Principien, die, nicht wie die Principien

der Vernunft der Natur gebieten wie sie sein soll, sondern subjectiv bestimmen, wie die Natur uns erscheint.

§. 548.

Die ästhetische Urtheilskraft, oder der subjective Bestimmungsgrund des Geschmacks eines Individuums beruht aber auf vier allgemeinen Momenten:

§. 549.

1) Schön ist, was ohne Interesse gefällt. Interesse aber wird das Wohlgefallen genannt, welches wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden.

Bei dem Urtheile über das Angenehme, welches seinen Grund in der Empfindung, und zwar in einem vermögenden Eindrucke auf die Sinne hat, liegt das Interesse in der durch den Eindruck erzeugten Begierde nach Genuss. Bei dem Urtheile über das Gute, das seinen Grund in dem Begriffe von dem (relativen oder absoluten) Werth des Objects hat, erfolgt Interesse an diesem Begriffe selbst. Das Urtheil über das Schöne ist in einem Gefühle gegründet, das weder aus dem Eindrucke auf die Sinne, noch aus dem Begriffe, sondern lediglich aus der *Anschauung* des Objects quillt, und betrifft weder das Empfindbare, das durch Eindruck, noch das Denkbare, das durch den Begriff interessiren kann, sondern nur das Anschauliche, die blosse Gestalt des Objects, indem sie uns weder als angenehm, durch Empfindung ihrer Reize, noch als gut, durch Begriffe von ihrer Brauchbarkeit, sondern allein durch anschauliche Form beschäftigt.

§. 550.

2) Schön ist, was ohne Begriff allgemein gefällt. Das Wohlgefallen am Schönen hat

das Eigenthümliche, daſs es jedermann angeſonnen werden kann, zum Unterſchiede von dem Wohlgefallen am Angenehmen, welches von der Empfindung und von individuellen Modificationen der Organiſation abhängt, — und daſs gleichwohl der Grund ſeiner Allgemeingültigkeit nicht in dem Begriffe des Objects liegt, zum Unterſchiede von dem Wohlgefallen am Guten, das dieſen Begriff vorausſetzt.

Das Schöne gefällt, ohne Begriff, durch die bloſse Anſchauung, in wie fern dieſe in einer ſolchen Beſchäftigung der, die Geſtalt des Objects auffaſſenden, Einbildungskraft beſteht, welche durch ſich ſelbſt mit der Handlungsweiſe des Verſtandes harmonirt, und dadurch das Bewuſstſein der Uebereinſtimmung dieſer beiden Vermögen des Gemüthes weckt. Die Allgemeingültigkeit des, aus einer ſolchen Anſchauung hervorgehenden, Wohlgefallens wird dadurch begreiflich, daſs in einem jeden Erkenntniſsvermögen, ſchon in der urſprünglichen Einrichtung deſſelben, Uebereinſtimmung oder Angemeſſenheit der Einbildungskraft zum Verſtande als Bedingung der Möglichkeit einer Erkennntniſs überhaupt a priori zum Grunde liegen muſs.

§. 551.

3) Schönheit iſt Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes, in ſo fern ſie ohne *Vorſtellung* eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird.

Sie beſteht nehmlich in derjenigen Zweckmäſsigkeit der Geſtalt, die ſich dem Gemüthe durch die bloſse Anſchauung, und folglich ganz unabhängig von dem Begriffe eines objectiven Zweckes ankündigt, und die in der bloſsen Angemeſſenheit derſelben, durch die bei der Anſchauung vorkommende Beſchäftigung der Einbildungskraft zum Verſtande beſteht. Zum bloſsen

ſsen Wohlgefallen am Anſchaulichen und folglich zum reinen Urtheile des Geſchmacks wird alſo erfordert, daſs daſſelbe, in wie fern es nichts Empfindbares am Objecte betrifft, von Reiz und Rührung, — und in wie fern es weder relative noch abſolute Güte des Objects betrifft, von jeder durch Begriffe vorgeſtellten Zweckmäſsigkeit des Objects — unabhängig und mit beiden unvermiſcht ſei. Die Schönheit iſt *ſubjective* Zweckmäſsigkeit eines Objects, die nur durch das Gefühl der durch ſich ſelbſt mit dem Verſtande harmonirenden Anſchauung wahrgenommen wird.

§. 552.

4) Schön iſt, was ohne Begriff als Gegenſtand eines *nothwendigen* Wohlgefallens erkannt wird.

Das Wohlgefallen am Schönen iſt mit dem Bewuſstſein ſeiner Nothwendigkeit verknüpſt; während das Wohlgefallen am Angenehmen, beim Nachdenken über daſſelbe, als zufällig befunden wird. Allein jene Nothwendigkeit des Wohlgefallens am Schönen erfolgt nicht aus dem Begriffe vom Objecte, wie dieſes beim Wohlgefallen am Guten der Fall iſt; ſondern entſpringt aus der, im Erkenntniſsvermögen a priori gegründeten, Zuſammenſtimmung zwiſchen den Vermögen der Einbildungskraft und des Verſtandes, die ſich in der wirklichen Uebereinſtimmung der (beim Auffaſſen der Geſtalt des ſchönen Objects) beſchäftigten Einbildungskraft mit dem Verſtande durch ein Gefühl ankündigt.

§. 553.

Das Wohlgefallen am Erhabnen kommt mit dem Wohlgefallen am Schönen darinn überein, daſs

es

es ebenfalls weder in einer Empfindung, noch in einem Begriffe, gegründet ist, durch das Bewufstfein der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit begleitet wird, und eine blos gefühlte und subjective Zweckmäfsigkeit des Objects betrifft.

§. 554.

Dagegen unterscheidet sich das Wohlgefallen am Erhabenen vom Wohlgefallen am Schönen dadurch, dafs das letztere auf die Gestalt, das erstere aber auf die Gröfse geht, und daher auch bei einem gestaltlosen Gegenstande statt finden kann, wenn nur die mit demselben beschäftigte Einbildungskraft eine Grenzenlosigkeit ankündigt.

So z. B. der Begriff der Natur.

§. 555.

Das Schöne gewährt reine Lust, das Erhabne ein aus Lust und Unlust gemischtes Gefühl. Das Wohlgefallen am Schönen schliefst, als solches, Reiz und Rührung aus, das Wohlgefallen am Erhabnen — nur die Reize, und ist mit Rührung, zwar nicht als mit seinem Grunde, aber doch als einer Folge, verbunden.

§. 556.

Das Object des Schönen ist eine Gestalt, die, in der Auffassung, der Darstellungskraft und durch diese dem Verstande angemessen ist; das Object des Erhabnen ist eine Gröfse, welche die Schranken der Einbildungskraft in der Zusammenfassung zu einem anschaulichen Ganzen überschreitet, und folglich der Darstellungskraft unangemessen, aber eben dadurch der Vernunft angemessen ist.

§. 557.

Das Erhabne ist nur dann mit einem Gefühl von Unlust (§. 555.) verbunden, wenn die gegebne Grösse eines anschaulichen Gegenstandes durch die Darstellungskraft **nicht** erreicht werden kann; der Gegenstand ist dann ästhetisch-unermesslich, und die Wahrnehmung desselben ist durch das sie begleitende Gefühl der Unangemessenheit unsrer Darstellungskraft zur Grösse des Objects, und folglich unsers beschränkten Vermögens, mit Unlust verbunden.

§. 558.

Allein die **Vernunft** (die nicht wie der Verstand an die Bedingung der Sinnlichkeit (§. 557.) gebunden ist) vermag nicht nur, sondern **muss** ihrer Natur nach (als das Vermögen, das **Unbedingte** (Einheit) zu denken) nicht nur jede gegebne Grösse, sondern selbst das Unbegrenzte als ein Ganzes (als unbedingte Totalität) vorstellen (§. 556.). Die Unlust daher, die aus dem Bewusstsein des Unvermögens der sich vergeblich anstrengenden Darstellungskraft erfolgt, wird durch die Lust begleitet, die aus dem Bewusstsein des positiven Vermögens der Vernunft, und dem Gefühle seiner, alle Schranken der Darstellungskraft überschreitenden, Grösse quillt.

§. 559.

Das Gefühl des Erhabnen ist also ein Gefühl **der Achtung** für unsre eigne Bestimmung und die innere Wahrnehmung der Unangemessenheit alles sinnlichen Maasstabes zur Grösenschätzung der Vernunft, ist eine **Uebereinstimmung** mit dem Gesetze derselben, und eine Unlust, welche das Gefühl unsrer übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht; nach welcher

es daher zweckmäſsig, mithin auch Luſt für uns iſt, jeden Maasſtab der Sinnlichkeit der Idee der Vernunft unangemeſſen zu finden. Die Erhabenheit liegt eigentlich daher nur in der Gemüthsſtimmung, in welcher die Darſtellung des Unvermögens der Sinnlichkeit gegen das Vermögen der Vernunft vorgeht, und wird von derſelben auf das Object, das eine ſolche Gemüthsſtimmung veranlaſst, übergetragen.

§. 560.

Die teleologiſche Urtheilskraft als der zweite Theil der reflectirenden (§. 547.) beſchäftigt ſich, im Gegenſatz der äſthetiſchen (§. 548 — 559.), mit der Zweckmäſsigkeit der Natur, wie ſie durch Verſtand und Vernunft vorgeſtellt wird, die die allgemeinen Bedingungen a priori für alle Erſcheinungen der Sinnenwelt enthält.

§. 561.

Daſs aber ein Ding nicht bloſses Naturproduct ſondern ein Naturzweck ſei, iſt ein Urtheil des Verſtandes, der, um den Begriff eines Naturzweckes aufzuſtellen, eine Cauſſalität entwickeln muſs, die mit dem bloſsen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden werden kann.

Die Reſultate der reflectirenden *teleologiſchen* Urtheilskraft, (im Gegenſatze der reflectirenden äſthetiſchen) ſind völlig entwickelt bereits in der empiriſchen Pſychologie §. 51 ff.

Wiſſenſchaft der Thatkraft.

§. 562.

Wenn die Darſtellungskraft den Grund ihrer geſetzmäſsigen Wirkſamkeit in dem Vorſtellungs-

ver-

vermögen findet; wenn die Bedingung der Thätigkeit der Urtheilskraft zum Theil in ihrem Verhältnisse zu Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft (mithin auch zum Vorstellungsvermögen), zum Theil aber auch in ihrem Verhältnisse zu dem Gefühlsvermögen enthalten und ihre Wirksamkeit mit dem Gefühle der Lust oder Unlust verbunden ist; so entspricht die Wirksamkeit der Thatkraft dem Begehrungsvermögen, und so ist die Bedingung für diese Wirksamkeit enthalten in dem Verhältnisse des Willens zu dem eigennützigen und uneigennützigen Triebe, aus welchem, nach einer freien Wahl, die Handlung erfolgt, und das Begehrniss in That übergeht.

§. 563.

Die Wirksamkeit der Thatkraft hängt daher einzig von der Hinneigung des Willens zur Befriedigung des einen der Triebe ab, die in dem Begehrungsvermögen enthalten sind.

§. 564.

Die Handlungen der Thatkraft können nur in so fern gut oder böse genannt werden, in wie fern bei beiden völlige Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so dass der subjective Bestimmungsgrund des Willens aus einer übersinnlichen Caussalität resultirt.

§. 565.

Die Handlungen selbst aber können nur darnach beurtheilt werden, wie sie in der Erscheinungswelt vorkommen; und da sind sie entweder gut oder böse, so dass das Wesen, dem sie als Noumenon zukommen, von welchem sie aber als Phänomenon begangen werden, dadurch als der *Zurechnung* fähig erscheint, und entweder Verdienst oder Schuld ihm in dieser Hinsicht beigelegt wird.

Das hieher gehörige ist schon in der Wissenschaft des Begehrungsvermögens (§. 496 ff.) entwickelt worden; das weitere Detail gehört in die wissenschaftliche Moral.

§. 566.

Nach diesen Handlungen legen wir der Person einen Charakter bei; der Charakter gehört also der Thatkraft an, indem der menschliche Wille, (der dem Begehrungsvermögen zugehört, zwischen dem eigennützigen und uneigennützigen Willen mitten inne steht und völlig frei, den einen oder den andern in die Maxime seines Handelns aufnehmen kann), sich bei seinen Wirkungen gleich bleibt, und einer gewissen festen Norm, die er sich selbst gesetzmäfsig vorschreibt, ununterbrochen folgt.

§. 567.

Dieser Charakter ist gut oder böse, je nachdem die bleibende gesetzmäfsige Form des Willens, aus welcher die Handlungen hervorgehen, entweder im ersten Falle durch den uneigennützigen, oder im zweiten Falle durch den eigennützigen Trieb lediglich bestimmt wird.

§. 568.

Den Handlungen legen wir also, eben so wie dem Willen, Güte und Bösheit bei, und sagen im ersten Falle von der Person aus, dafs sie moralisch handle, im zweiten, dafs ihr Immoralität zukomme (§. 499.).

§. 569.

Der Unterschied zwischen dem empirischen und intelligiblen Charakter des Menschen hängt nicht von der Moralität oder Immoralität eines Individuums ab. Diese Bezeichnung beruht auf den beiden

Gesetz-

Geſetzgebungen, die der Menſch als ein Weſen, das eine zwiefache Natur zu dem Ganzen Einer Perſon in ſich vereinigt, anerkennen muſs, wovon die eine an ihn als ein Weſen der Erſcheinungswelt (Phänomenon), die andere aber an ihn als ein Weſen der überſinnlichen Welt (Noumenon) ergeht; in wie fern er Anlagen hat, vermittelſt welcher er beide Geſetzgebungen als für ſich verbindend anerkennen muſs, in ſo fern wird ihm auch ein doppelter Charakter beigelegt, der empiriſche, der ihm als Weſen der Erſcheinungswelt, und der intelligible, der ihm als Weſen der überſinnlichen Welt zukommt. Dieſer Unterſchied hängt alſo gar nicht von dem Grade, des durch ſeine Handlungen erworbnen Verdienſtes, oder der ebenfalls dadurch ſich zugezognen Schuld ab. In wie fern aber der intelligible Charakter dem Menſchen, als einem Weſen der überſinnlichen Welt, zukommt, in ſo fern macht derſelbe ſeine Perſönlichkeit, der empiriſche Charakter aber nur ſeinen Zuſtand aus.

§. 570.

Pragmatiſche Litteratur über die drei Kräfte des menſchlichen Gemüths:

S. B. Erhard, Verſuch einer ſyſtematiſchen Eintheilung der Gemüthskräfte, in *M. Wagners Beiträgen zur philoſ. Anthropologie Th. 1. S. 1. ff.*

J. G. E. Maass, Verſuch über die Einbildungskraft, (Halle 1792.)

L. Meister, über die Einbildungskraft und ihren Einfluſs auf Geiſt und Herz, (N. Aufl. 1794.)

K. H. L. Poelitz, Können höhere Weſen auf den Menſchen wirken und ſich mit ihm verbinden? (Leipzig 1794.)

Briefe über die Einbildungskraft, (Zürch 1794.)

J. Kant,

I. Kant, Kritik der Urtheilskraft. (1ste Aufl. 1790.)
F. W. D. Snell, Darstellung und Erläuterung der Kantischen Kritik der ästhetischen Urtheilskraft. 2 Theile. (Mannheim 1791.)
K. Spazier, Versuch einer kurzen u. fasslichen Darstellung der theolog. Principien. (Neuwied 1791.)
Ramdohr, Baris. 2 Theile.
K. H. Heydenreich, System der Aesthetik. 1. Theil. (Leipzig 1790.)
Derselbe, über die Möglichkeit einer Philosophie der schönen Kunst, in *s. Originalideen. Th.* 2. *S.* 1 *ff.*
Derselbe, Skizze einer philosoph. Theorie der bildenden Kunst, in *s. Originalideen. Th.* 3. *S.* 129 *ff.*
K. L. Reinhold, über das Fundament d. Geschmackslehre, in den *Beiträgen zur Berichtigung etc. Th.* 2. *S.* 369 *ff.*
Snell, Lehrbuch der Kritik d. Geschmacks. (Lpzg. 1796)
K. L. Pörschke, Gedanken über einige Gegenstände der Philosophie des Schönen. 2 Theile. (Libau.)
Bendavid, über das Vergnügen.
Derselbe, Vorles. üb d. Krit. der Urtheilskraft. (1796.)
Derselbe, Beiträge zur Kritik d. Geschmacks. (1797.)
C. F. Michaelis, Entwurf d. Aesthetik. (Augsb. 1796.)
Heusinger, Handbuch d. Aesthetik. 2 Thle. (1797.)
Ueber die Grundsätze und Natur des Schönen. (Berlin 1797.) ein von Adam herausg. Manuscript der Reinhardschen Vorles. über die Aesthetik.

Hieher gehören die Aufsätze in *Schillers neuer Thalia,* und seine *Briefe über die ästhetische Erziehung,* im Jahrgang 1795 der von ihm herausgegebenen *Horen.* Dann die Preisschriften von Reinhold u. Jenisch.

Die Schriften über die Thatkraft sind grösstentheils schon bei der Litteratur über das Begehrungsvermögen aufgeführt.

Systematische Darstellung des Fundamentes der künftigen Metaphysik.

§. 571.

Die Metaphysik ist keinesweges, wie man so lang behauptete, die Wissenschaft der Dinge an sich, sondern die Wissenschaft der Dinge, unter den im transscendentalen Vorstellungsvermögen gegründeten allgemeinen und nothwendigen Merkmalen, und folglich die Wissenschaft theils der transscendentalen Merkmale der Erscheinungen (Phänomene) theils der blossen Vernunftwesen (Noumene), die als solche von den Dingen an sich nicht weniger als von den Erscheinungen verschieden sind.

§. 572.

In wie fern die metaphysischen Merkmale ursprünglich nichts anders sind, als die im Vorstellungsvermögen gegründeten Formen der Vorstellungen, die durch die Vorstellungen auf die vorgestellten Dinge, als solche, bezogen werden, in so fern kann auch die Wissenschaft jener Formen, (wie sie bereits in der Elementarphilosophie aufgestellt worden ist, §. 185. ff.) Metaphysik in weiterer Bedeutung genennt werden.

§. 573.

Aber in der engern Bedeutung wird diese Elementarphilosophie, welche die transcendentalen gemeinschaftlichen Principien aller Philosophie aufstellt, als wesentlich verschieden gedacht von der eigentlichen Metaphysik, oder von der Wissenschaft der, von allen Vorstellungen und Eigenschaften blosser Vorstellungen verschiednen, *reellen Objecte, so weit dieselben a priori vorstellbar sind.*

Die Metaphysik, die überhaupt die Wissenschaft der nothwendigen und allgemeinen Merkmale der Objecte ist, trennt die sinnliche und die übersinnliche Natur; im ersten Theile enthält sie die nothwendigen Merkmale der erkennbaren, d. h. durch Sinnlichkeit und Verstand vorstellbaren Gegenstände; im zweiten begreift sie die dem Verstande unbegreiflichen, und doch der Vernunft nothwendig denkbaren Gegenstände (die drei transcendentalen Ideen).

§. 574.

Ein reelles Object, in wie fern es von allen blossen Vorstellungen verschieden ist, läſst sich nur entweder als ein für sich bestehendes Ding, ein reales Subject, eine Substans; oder als nicht für sich bestehend, sondern nur in und durch das für sich bestehende, als ein reales Prädicat, als Accidenz, denken. Man versteht daher unter den realen Objecten die Substanzen mit ihren Accidenzen zusammen genommen; die Metaphysik ist daher Wissenschaft der Substanzen; und die Vorstellungen gehören, nicht als blosse Vorstellungen, sondern nur als Accidenzen der vorstellenden Substanz in die Metaphysik.

§. 575.

Aber auch die Physik ist Wissenschaft von Substanzen, freilich nur von einer gewissen Art derselben, nehmlich der körperlichen. Doch würde man die Metaphysik sehr unrichtig charakterisiren, wenn man sie die Wissenschaft der unkörperlichen Substanzen nennen, und als solche von der Physik unterscheiden wollte. Denn auch sie beschäftigt sich mit gewissen Merkmalen körperlicher Substanzen.

§. 576.

Diejenigen Merkmale physischer Substanzen, deren Vorstellung ihren Stoff aus äusseren Eindrücken zieht, heissen die physischen, zum Unterschiede von den metaphysischen, welche a priori in dem Vorstellungsvermögen gegründet sind, und in so fern auch die transcendentalen, zum Unterschiede von jenen, als den empirischen, heissen.

§. 577.

Da auch die physischen Merkmale, für die physischen Gattungen und Arten der Substanzen, Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben, z. B. die Substanz des Holzes, des Metalls und dergl. allen Hölzern und Metallen nothwendig und allgemein zukommt; so würde der Begriff der Metaphysik viel zu weit ausgedehnt werden, wenn man sich in demselben die Wissenschaft der nothwendigen und allgemeinen Merkmale der Substanzen dächte. Denn dann würden auch physische Merkmale in diesen Begriff gehören.

§. 578.

Auf der andern Seite würde der Begriff der Metaphysik viel zu enge werden, wenn man in demselben

selben nur die Wissenschaft der absolut nothwendigen Merkmale aller Substanzen überhaupt dächte. Alsdann würden die transcendentalen Merkmale die den körperlichen Substanzen eigenthümlich sind, und die Substanz der Seele und der Gottheit, deren Merkmale lediglich aus der transcendentalen abgeleitet sind und nur diesen Substanzen allein zukommen, nicht in die Metaphysik gehören.

§. 579.

Die Metaphysik ist also die Wissenschaft der realen Objecte, in wie fern dieselben durch keine andern, als im transcendentalen Vorstellungsvermögen gegründeten, Merkmale vorgestellt werden (§. 573.)

§. 580.

Die realen Objecte (§. 579.) sind entweder erkennbar und begreiflich oder lediglich, aber nothwendig, denkbar und unbegreiflich; die Einen werden durch Sinnlichkeit und Verstand, die Andern durch reine Vernunft allein vorgestellt.

§. 581.

Daher zerfällt die Metaphysik in die Wissenschaft der sinnlichen und der übersinnlichen Objecte; die Eine betrifft die transcendentalen Merkmale der empirischen Gegenstände; die Andre alle diejenigen Gegenstände, die lediglich durch reine Vernunft gedacht werden müssen; nehmlich die übersinnliche Substanz der Seele, die Freiheit des Willens, das aus der physischen und moralischen Welt bestehende Universum, und die Gottheit.

Jener Theil der Metaphysik, der die sinnlichen Objecte wissenschaftlich würdigt, ist bereits in der

Elementarphilosophie aufgestellt worden; dieser, der die übersinnlichen Objecte wissenschaftlich darstellt, soll in nachfolgenden §§. entwickelt, und dadurch das Fundament zu einer Metaphysik aufgeführt werden, die, in ihrem Zusammenhange, einen wesentlichen Bestandtheil der Philosophie ohne Beinahmen ausmachen wird. — Die Kritik der verschiedenen metaphysischen Systeme, sowohl älterer als neuerer Zeit, gehört zunächst in die Geschichte der Philosophie, nicht in die wissenschaftliche Metaphysik. Zu dieser Kritik hat aber Reinhold die scharfsinnigsten Resultate geliefert, die in der Litteratur der Metaphysik weiter unten angegeben werden sollen.

§. 582.

Der Begriff von der Welt ist die historische Basis aller Metaphysik. Kosmogonien waren die Vorübungen der philosophirenden Vernunft zu ihren metaphysischen Versuchen. Diese letztern haben erst mit dem Pantheismus begonnen, welcher den letzten Grund aller Vorstellung und alles Daseins in dem Subsistirenden des Weltalls aufsuchte; und sie werden mit einer Kosmologie endigen müssen, in welcher die Welt, als der Innbegriff aller begreiflichen Objecte, von der Seele, als dem unbegreiflichen Grunde aller Vorstellung — und von der Gottheit, als dem unbegreiflichen Grunde alles Daseyns jener Objecte völlig unterschieden, und die Begriffe von Gott und Seele, durch das Verhältniss dieser unbegreiflichen Dinge zu den begreiflichen bestimmt sein werden.

§. 583.

Der in dem Begriffe der Welt *wesentliche* Zusammenhang der Dinge muss von dem willkührlichen Zusammenhange der aus der Verknüpfung der

der Dinge nach uns beliebigen Zwecken; und von dem logischen, der aus der Anordnung der Begriffe von den Dingen nach ihren gemeinschaftlichen Merkmalen, (aus der Zusammenfassung in Arten und Gattungen) entsteht, unterschieden und als Verknüpfung unter den Dingen selbst, als realer Zusammenhang, gedacht werden.

§. 584.

Dieser reale Zusammenhang ist entweder innerlich — zwischen Substanz und Accidenz; oder äusserlich — zwischen Ursache und Wirkung, oder innerlich und äusserlich zugleich — zwischen Substanzen, die in Gemeinschaft stehen. Hierdurch sind alle mögliche Arten des realen Zusammenhanges erschöpft.

§. 585.

Das Dasein der Objecte der Erfahrung kündigt sich in der Zeit entweder als Dauer, oder als Nacheinandersein, oder als Zugleichsein an, und die dauernden, aufeinanderfolgenden, und zugleichseienden Merkmale jener Objecte werden wahrgenommen, d. h. gelangen durch blosse Empfindungen zu unserm Bewusstsein.

§. 586.

Allein es fehlt dem Dauernden, in wiefern dasselbe nur wahrnehmbar ist, an der Bestimmtheit, d. h. an der Nothwendigkeit, Gesetzmässigkeit und Gewissheit der Dauer. Man kann sich daher der im Objecte selbst bestimmten, nothwendigen und gewissen Dauer nur in so fern bewusst werden, als am Objecte etwas nicht blos empfunden, sondern gedacht

 wird,

wird, was nichts Aufeinanderfolgendes ſein kann, weil es als Subſtanz gedacht wird. Das im Objecte beſtimmte Dauernde iſt die Subſtanz.

§. 587.

Es fehlt dem Aufeinanderfolgenden, in wie fern es nur wahrnehmbar iſt, an derjenigen Beſtimmheit, durch welche demſelben ſeine nothwendige, geſetzmäſsige, gewiſſe Stelle in der Zeit angewieſen wird. Was in einer gegebnen Zeit als vorhergehend wahrgenommen iſt, wird nicht ſelten in einer andern als folgend wahrgenommen und umgekehrt. Man kann ſich daher des in den Objecten ſelbſt beſtimmten nothwendigen und gewiſſen Charakters des Einen als des Vorhergehenden, und des Andern als des Folgenden, nur in ſo fern bewuſst werden, als in den Objecten etwas nicht blos empfunden, ſondern gedacht wird, wodurch das Eine unmöglich folgen und das andre unmöglich vorhergehen kann, weil das Eine als Grund, das Andre als Folge gedacht wird. Das durch den Charakter des Grundes beſtimmte Vorhergehende heiſst die Urſache, das durch den Charakter der Folge beſtimmte Darauffolgende heiſst die Wirkung.

§. 588.

Es fehlt dem Zugleichſeienden, in wie fern daſſelbe nur wahrnehmbar iſt, an der Beſtimmtheit, d. h. an der Nothwendigkeit, Geſetzmäſsigkeit und Gewiſsheit des Zugleichſeins. Sowohl ein ſehr ſchnelles, als auch ein ſehr langſames Aufeinanderfolgen ähnlicher Veränderungen wird als ein Zugleichſein wahrgenommen. Es können auch Dinge in einer gegebnen Zeit wirklich zugleich vorhanden ſein, die in einer andern nur nacheinander zur Wirklichkeit gelan-

langen. Man kann ſich daher des in den Objecten ſelbſt beſtimmten, nothwendigen und gewiſſen Charakters von A und B als zugleichſeiender Dinge nur in ſo fern bewuſst werden, als in dieſen beiden Objecten etwas nicht blos empfunden, ſondern gedacht wird, wodurch beide ohnmöglich nach einander ſein können, ſondern beide zugleich ſein müſſen, weil beide in gegenſeitiger Verknüpfung, das Eine als der Grund von gewiſſen Beſtimmungen in dem andern, und dieſes — von gewiſſen Beſtimmungen in jenem gedacht werden. Das durch dieſen Charakter beſtimmte Zugleichſein heiſst die Gemeinſchaft, oder Concurrenz.

§. 589.

Erfahrung iſt das Bewuſtſein der Gegenſtände der Wahrnehmung im beſtimmten Zuſammenhange. Die unmittelbaren Objecte der Wahrnehmung oder die lediglich durch Empfindung im Bewuſtſein ſich ankündigenden Gegenſtände, ſind bloſse Thatſachen, welche den Inhalt aller Erfahrung ausmachen.

§. 590.

Wir unterſcheiden dieſe Thatſachen, in ſolche, die in uns ſelbſt, und in andre, die auſſer uns vorgehen, und ſo zerfällt auch die Wahrnehmung und mit derſelben die Erfahrung in die äuſsere und die innere.

§. 591.

Die Subſtanz, die Urſache und die Gemeinſchaft, die ſich in dieſen beiden weſentlich verſchiednen Erfahrungen ankündigen, ſind, ſo weit dieſe Ankündigung reicht, weſentlich verſchieden.

§. 592.

In der äuſsern Erfahrung kündigen ſich uns die körperlichen, und in der innern die vorſtellenden Subſtanzen als weſentlich verſchieden an. Auf die Einen werden die auſſer uns, und folglich im Raume wahrnehmbaren Accidenzen bezogen, und die Subſtanzen ſelbſt werden als im Raume beharrlich, denſelben erfüllend, und folglich ausgedehnt vorgeſtellt. Auf die Andern werden die, nicht auſſer uns, folglich auch nicht im Raume wahrgenommenen, Accidenzen, diejenigen Veränderungen in uns, durch welche wir das Bewuſstſein haben, d. h. die Vorſtellungen, bezogen, und die Subſtanzen ſelbſt werden keinesweges als den Raum erfüllend, folglich als unausgedehnt vorgeſtellt.

§. 593.

In der äuſsern Erfahrung kündigen ſich uns blos phyſiſche, nach mechaniſchen Geſetzen wirkende, Urſachen; in der innern kündigt ſich in den Willenshandlungen eine hyperphyſiſche, keinem Naturgeſetze unterworfene, Urſache, die nach moraliſchen Geſetzen zu handeln vermag, an.

§. 594.

Alle im Raume wahrnehmbare Veränderungen ſind Bewegungen, und es läſst ſich, durch äuſſere Erfahrung, zu keiner andern Urſache als einer ſolchen gelangen, deren Handlung in einer Bewegung beſteht, und die ſelbſt wieder Wirkung einer Bewegung ſein muſs; während die in der innern Erfahrung vorkommenden Handlungen des Willens, als ſolche gedacht werden müſſen, die nicht Wirkungen anderer Handlungen ſind, ſondern zu denen das

wol-

wollende Subject ſich ſelbſt beſtimmt, und ſich als abſolute Urſache verhält.

§. 595.

In der äuſsern Erfahrung kündiget ſich uns die Gemeinſchaft unter den körperlichen Subſtanzen, welche die phyſiſche — und in der innern die Gemeinſchaft unter den denkenden und wollenden Subſtanzen, welche die moraliſche Welt genannt wird, an. Die Eine läſst ſich nur durch einen durchgängig den Naturgeſetzen angemeſſenen Gang aller phyſiſchen Begebenheiten, die Andere nur durch eine durchgängige Geſetzmäſsigkeit der freien Handlungen denken. Beide Welten zuſammen laſſen ſich nur in ſo fern als ein Ganzes (das Univerſum) denken, als die Teleologien in beiden aufs innigſte verbunden ſind, von denen aber die der moraliſchen Welt die erſte Stelle behauptet.

§. 596.

So weit ſich die körperlichen Subſtanzen durch Wahrnehmung in der Erfahrung ankündigen, fehlt es denſelben an dem beſtimmten Charakter der Subſtantialität, der in dem Abſoluten des Beharrlichen im Raume, in dem ſchlechterdings bleibenden unveränderlichen Subjecte beſteht. Die Natur jeder phyſiſchen Subſtanz beſteht aber in der Zuſammenſetzung, Structur u. ſ. w. gewiſſer Beſtandtheile, welche ſich durchaus nicht als unveränderlich denken läſst. Die Elemente, welche in der Chemie die einfachen heiſsen, haben nur eine relative Einfachheit. Sie ſind die letzten, aber nichts weniger als die abſoluten, ſondern nur diejenigen, zu denen man durch bisherige Auflöſungen gekommen iſt, und die ſelbſt wieder neuen Auflöſungen ausgeſetzt ſind. Das ſchlechthin Bleibende der körperlichen Subſtanz kommt alſo in keiner Erfahrung vor, und es entſteht daher die Frage: Wo liegt der

der Grund der Vorſtellung der abſoluten Subſtanz eines Körpers?

§. 597.

So weit ſich die Seele durch Wahrnehmung in der innern Erfahrung ankündigt, fehlt es ihr an dem beſtimmten Charakter der Subſtantialität. Die vorſtellende Subſtanz läſst ſich weder im Raume, noch in der Zeit als etwas Beharrliches wahrnehmen. Nicht im Raume; weil es ſonſt als etwas auſſer uns Befindliches wahrgenommen werden müſste; und nicht in der Zeit; weil das, was nur in der Zeit und nicht zugleich auch im Raume wahrnehmbar iſt, in einer bloſsen Veränderung und zwar in einer Veränderung in uns beſtehen kann. In der That werden auch die Vorſtellungen nur als Veränderungen in uns wahrgenommen, und ſelbſt im Gedächtniſſe iſt es nicht die Vorſtellung, ſondern das Bild und das Gedankenzeichen, welches fortdauert. Das Subject aller Veränderungen in uns, die Subſtanz, deren Accidenzen die Vorſtellungen ſind, und die Identität dieſer Subſtanz, deren wir uns von der Wiege bis zum Grabe bewuſst ſind, liegt ganz auſſer aller Wahrnehmung, und es entſteht daher die Frage: Wo liegt der Grund unſrer Vorſtellung von der Seele als einer abſoluten Subſtanz?

§. 598.

So weit man die Wirkungen, die in der äuſſern Erfahrung vorkommen, durch Wahrnehmungen kennt, fehlt es jeder derſelben an einer abſoluten Urſache, einem völlig zureichenden Grunde, an dem gänzlich beſtimmten Charakter der Cauſſalität. Die Thätigkeit, durch welche eine körperliche Subſtanz Urſache von der Bewegung einer andern wird, iſt ſelbſt bloſse

bloſse Bewegung und in ſo fern Wirkung von der Bewegung einer andern. Da dieſes von jeder Urſache der Bewegung in der Erfahrung gilt, da jede nur als Wirkung einer andern Bewegung denkbar iſt, ſo iſt jede nur eine relative, keine eine abſolute Urſache. Die Eigenſchaft der materiellen Subſtanzen, durch welche ſie ſowohl im Zuſtande der Ruhe als der Bewegung ſo lange verharren als ſie aus demſelben nicht vertrieben werden, wird durch die Benennung der Kraft der Trägheit (vis inertiae) bezeichnet. Da ſich die Phyſik mit den Erſcheinungen der Materie beſchäftigt, unter welche der Widerſtand, den die Materie ſowohl in der Ruhe als in der Bewegung der Einwirkung auf dieſelbe entgegenſetzt, gehört; dieſer Widerſtand allerdings aber eine Kraftäuſserung iſt, ſo kann in der Phyſik der Name der Kraft für jene Erſcheinung, die allen Körpern gemein iſt, beibehalten werden. Aber in der Metaphyſik, welche die abſoluten Gründe der Erſcheinungen aufſucht, läſst ſich die ſogenannte Trägheitskraft nur als das bloſſe Unvermögen der Materie, ſich ſelbſt in einen andern Zuſtand zu verſetzen, denken — und der Widerſtand, den der ruhende Körper einem bewegten, oder der bewegte einem andern entgegenſetzt, iſt nur in dem Zuſtande der Ruhe oder der Bewegung gegründet, den ſich der Körper nicht ſelbſt gegeben hat. Der zureichende Grund dieſes Widerſtandes iſt daher in ſo fern auſſer dem widerſtehenden Körper in demjenigen zu ſuchen, was denſelben in den Zuſtand der Ruhe oder der Bewegung geſetzt hat. Der völlig zureichende Grund, die abſolute Urſache der Veränderung im Raume (der Bewegung) muſs eine ſolche ſein, die nicht ſelbſt wieder Wirkung einer andern Veränderung im Raume iſt, folglich läſst ſie ſich nur als die erſte Urſache der Bewegung den-

denken; und weil dieselbe schlechterdings außer aller sinnlichen Wahrnehmung liegt, so entsteht die Frage: Wo liegt der Grund unserer Vorstellung von der absoluten oder ersten Ursache der Bewegung?

§. 599.

So weit man die Handlungen des Willens aus der innern Erfahrung kennt, hängen dieselben von Beweggründen ab, die jederzeit unwillkührlich sind; sie mögen nun bei den sittlichguten Handlungen in den von den Forderungen des eigennützigen Triebes wesentlich verschiednen Forderungen des Sittengesetzes; oder bei den sittlichbösen, in den den Forderungen des Sittengesetzes widersprechenden Forderungen des eigennützigen Triebes bestehen. Diese von dem Willen unabhängigen Beweggründe sind Ursachen der Wirkungen, die wir dem Willen zuschreiben; der also, in wie fern er in seinen Handlungen von jenen Beweggründen abhängt, nur als relative und genöthigte, keinesweges als absolute und freie Ursache gedacht werden kann. Gleichwohl besteht das Wesen der sittlichen und unsittlichen Handlung lediglich darin, daß der Grund der einen nicht in der unvermeidlichen Wirkung der Vernunft durch ihr Gesetz, und der Grund der andern nicht in der unvermeidlichen Wirkung des unwillkührlichen durch Lust oder Unlust bestimmten Begehrens, sondern in einem von beiden unabhängigen, freien Wirken der Person besteht, die in dem einen Falle das Gesetz gegen die Forderungen des eigennützigen Triebes, im andern aber den eigennützigen Trieb gegen das Gesetz zum Bestimmungsgrunde des Entschlusses macht, und in so fern das Vermögen hat, das Gesetz zu befolgen oder zu übertreten. Der ganze Unterschied zwischen

schen unsittlichen und nichtsittlichen und zwischen legalen und moralischen Handlungen steht und fällt mit jener Freiheit, die gleichwohl, als absolute Ursache der Willenshandlung, gänzlich ausser dem Gebiete der Wahrnehmung liegt, und daher die Frage veranlaſst: Wo liegt der Grund unsrer Vorstellung von der absoluten oder freien Ursache der sittlichen und unsittlichen, d. h. der eigentlichen Willenshandlungen?

§. 600.

So weit man die Gemeinschaft unter den körperlichen Substanzen durch die äussere Erfahrung kennt, vermiſst man an derselben das Absolute oder Vollständige, das in der durchgängigen Gesetzmäſsigkeit besteht, ohne welche sich die physische Welt keinesweges als ein eigentliches Ganze, d. h. als die Gemeinschaft aller physischen Substanzen denken läſst. Die Erfahrung macht uns keinesweges mit allen diesen Substanzen, noch auch mit allen Beschaffenheiten der bekannten unter denselben bekannt; und man überschreitet die Befugnisse der Erfahrung, wenn man von der Regelmäſsigkeit, die man nicht einmal an den wenigen bekannten durchgängig antrifft, auf die durchgängige Regelmäſsigkeit der unendlich vielen unbekannten schlieſst. Der Zusammenhang unter den wesentlich verschiednen Gesetzen der verschiedenen Erscheinungen ist uns gänzlich unbekannt, und aus keiner Erfahrung erkennbar. Die chemischen Erscheinungen und ihre Gesetze lassen sich keinesweges aus den mechanischen, und die organischen keinesweges aus beiden, weder einzeln noch zusammengenommen betrachtet, ableiten; und der Grund des thierischen und menschlichen Lebens (der empfindenden, und denkenden und wollenden Wesen) kündigt

digt ſich in keiner äuſsern Erfahrung an. Es entſteht daher die Frage: Wo liegt der Grund unſrer Vorſtellung von der abſoluten oder durchgängigen Gemeinſchaft der Subſtanzen, welche die phyſiſche Welt ausmacht?

§. 601.

Die moraliſche Welt, oder die durchgängige, abſolute, Gemeinſchaft unter den freien Subſtanzen, läſst ſich nur in ſo fern denken, als alle dieſe Subſtanzen unter einem und demſelben Geſetze des Willens ſtehen, und die Verbindlichkeit deſſelben anerkennen. Allein alles, was wir von der Geſetzmäſsigkeit unſrer eignen Handlungen mit Gewiſsheit aus der innern Erfahrung wiſſen können, iſt die Legalität oder Illegalität derſelben. Ob die legale Handlung moraliſch gut, d. h. aus keiner andern Abſicht, als um der Geſetzmäſsigkeit willen geſchehen ſei; ob die illegale Handlung durch unſre Freiheit, oder aus einem unwillkührlichen Begehren entſprungen ſey, läſst ſich durch bloſse Wahrnehmung nicht zur Gewiſsheit bringen. Diejenigen Einrichtungen in der Welt, die wir nach den moraliſchen Geſetzen beobachten müſſen, die politiſchen und religiöſen, haben nicht nur keinen zuverläſſigen Charakter der Moralität aufzuweiſen: ſondern ſie ſtehen in ihren meiſten Erſcheinungen, durch ihre offenbare Illegalität, mit dem Sittengeſetze im Widerſpruche. Rechnet man hinzu, daſs man noch nicht darüber einverſtanden iſt, was man ſich unter Moralität und unter der Freiheit des Willens zu denken habe; ſo kann es wohl keinem Zweifel unterworfen ſein, daſs die Idee der moraliſchen Welt ſich auf innere Erfahrung ſo wenig, als auf äuſsere gründen könne, und es entſteht daher die Frage: Wo liegt der Grund unſrer Vorſtel-

lung

lung von der absoluten Gemeinschaft unter den mit Willen begabten Substanzen, welche die moralische Welt ausmacht?

§. 602.

Die Metaphysik hat also sechs Probleme aufzulösen: 1) Wo liegt der Grund der Vorstellung von der absoluten Substanz des Körpers? 2) Wo liegt der Grund der Vorstellung von der absoluten Substanz der Seele? 3) Wo liegt der Grund der Vorstellung von der absoluten oder ersten Ursache der Bewegung? 4) Wo liegt der Grund der Vorstellung von der absoluten oder freien Ursache der sittlichen oder unsittlichen Handlung? 5) Wo liegt der Grund der Vorstellung von der absoluten Gemeinschaft unter den körperlichen Substanzen, oder von der physischen Welt? 6) Wo liegt der Grund unsrer Vorstellung von der absoluten Gemeinschaft unter den wollenden Substanzen oder von der moralischen Welt?

§. 603.

In Rücksicht auf das Gemeinschaftliche ihres Inhalts lassen sich jene sechs Probleme (§. 602.) auf folgende drei zurückführen: 1) worinn liegt der Grund unsrer Vorstellung von absoluten Substanzen? 2) von absoluten Ursachen? 3) von absoluten Gemeinschaften?

§. 604.

Diese drei Probleme (§. 603.) lösen sich aber wieder in folgende zwei auf: 1) wo liegt der Grund der Vorstellung von Substanzen, Ursachen und Gemeinschaften überhaupt? 2) wo liegt der Grund der Vorstellung vom Absoluten?

§. 605.

Die Elementarphilosophie, und zunächst die Wissenschaft des Vorstellungsvermögens, hat gezeigt, daß

die Vorstellungen von Substanz, Ursache, Gemeinschaft keinesweges aus der Erfahrung, sondern lediglich aus dem, zur Möglichkeit der Erfahrung gehörigen, und aller Erfahrung im Gemüthe vorhergehenden, Vermögen des Verstandes geschöpft (und also Kategorien) sind, und dass die Substantialität, Caussalität und Concurrenz ursprünglich nichts anders sind, als drei Formen von Vorstellungen, die dem Verstande eigenthümlich, und in der Einrichtung seines Vermögens gegründet sind, Formen, die, mit den Vorstellungen und durch dieselben, auf Objecte bezogen zu Merkmalen derselben als vorgestellte werden müssen, eben darum aber den Dingen an sich schlechterdings nicht zukommen können.

§. 606.

Das eigenthümliche Geschäft des Verstandes besteht darinn, dass er erstens die sinnlichen Vorstellungen, die seine Materialien ausmachen, verknüpft, und dadurch den Formen seiner Handlungsweise unterwirft; zweitens, dass er der Vernunft die unmittelbaren Materialien derselben, die in den Verknüpfungsarten des Verstandes bestehen, vorhält.

§. 607.

In der ersten Rücksicht (§. 606.) präget er den sinnlich vorgestellten Dingen, in wie fern er sie zu Objecten seiner Vorstellungen (der Begriffe) erhebt, (in wie fern er sie durch seine Vorstellungen vorstellt) die Formen dieser Vorstellungen auf, welche die Merkmale der Substanz, Ursache und Gemeinschaft ausmachen.

§. 608.

Allein eben darum, weil sich die Vorstellungen des Verstandes nur durch ihren in den sinnlichen Vorstellungen bestehenden Stoff auf Objecte beziehen, und weil die in der Sinnlichkeit a priori gegründeten Formen der sinnlichen Vorstellungen Raum und Zeit sind, so können auch die Merkmale der Substanz, Ursache, Gemeinschaft nur in Verbindung mit Raum und Zeit und demjenigen, was diesen beiden Formen der sinnlichen Vorstellung als Stoff untergelegt seyn muss, und folglich Raum und Zeit erfüllt, auf reale Objecte bezogen werden. Die durch den Verstand vorgestellte Substanz kann also nur als das Subsistirende, in wie fern es als ausgedehnt, im Raume anschaulich, und durch Veränderung in uns (durch Empfindung) in der Zeit vorstellbar ist, — die durch den Verstand vorgestellte Ursache nur als Veränderung im Raume, die sich zu einer andern wie Grund zur Folge verhält, — die durch den Verstand vorgestellte Gemeinschaft nur als die Verknüpfung desjenigen, was an einem empfindbaren und anschaulichen Objecte zugleich wahrgenommen wird, vorgestellt werden.

§. 609.

Die durch Verstand und Sinnlichkeit vorstellbare Substanz, Ursache und Gemeinschaft können sich daher nur in der äusseren Erfahrung ankündigen, und ihre Substantialität, Caussalität, Concurrenz ist durch die Form der Anschauung und Empfindung bedingt. Sie sind nehmlich gebunden an die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, und an einen diese Formen erfüllenden Stoff, der von aussenher gegeben sein muss, und sich durch Empfindung ankündigt; sie beziehen sich auf das An-

schauliche und Empfindbare, nur so weit als dasselbe anschaulich und empfindbar ist; sie sind daher schlechterdings relative Substanzen, Ursachen und Gemeinschaften, denen das Merkmal der absoluten nicht nur nicht zukommt, sondern geradezu widerspricht.

§. 610.

Keiner körperlichen oder physischen Substanz kann daher der Charakter des schlechthin subsistirenden, oder des unveränderlichen Subjectes; keiner körperlichen oder physischen Ursache der Charakter eines völlig zureichenden Grundes, und folglich weder einer freien noch einer ersten Ursache; keiner körperlichen oder physischen Gemeinschaft der Charakter des Bleibenden beigelegt werden.

§. 611.

Das Relative oder Bedingte läßt sich aber nicht ohne ein Absolutes oder Unbedingtes denken, und wir müssen, zu dem blos beziehungsweise Subsistirenden etwas schlechthin Subsistirendes, zu den unzureichenden Gründen der Bewegung einen völlig zureichenden Grund, und bei der, so weit wir sie kennen, unvollständigen Concurrenz eine vollständige, von der jene nur ein Theil ist, voraussetzen.

§. 612.

Also nöthigen uns auch schon die in der äusseren Erfahrung sich ankündigenden und als solche blos relativen oder bedingten Substanzen, Ursachen und Gemeinschaften, die Vorstellung des Absoluten oder Unbedingten für nichts weniger als eine leere und grundlose Vorstellung zu halten.

§. 613.

§. 613.

Die vorstellende, durch Willen frei handelnde und zur moralischen Welt gehörige Substanz, die unter diesen Charakteren durchaus kein Object der äussern Erfahrung sein, und sich durch keine sinnliche Vorstellung (weder Anschauung noch Empfindung) ankündigen kann, lässt sich nur als eine von den Bedingungen der sinnlichen Anschauung und Empfindung unabhängige Substanz, und Ursache, und als ein Glied nur einer, von beiden Bedingungen unabhängigen, Gemeinschaft denken. Man kann dasselbe weder als etwas im Raume beharrliches, noch als etwas mechanisch-wirksames, noch als den Theil eines mechanischen Ganzen, folglich nur als absolute oder unbedingte Substanz, Ursache, und in einer absoluten oder unbedingten Gemeinschaft vorhanden vorstellen.

§. 614.

Aber eben darum, weil die Substantialität und freie Caussalität des vorstellenden Subjects, so wie die moralische Welt, in den Vorstellungen, die wir davon haben und haben können, durchaus nichts Anschauliches und Empfindbares enthalten können, haben sie auch nichts Begreifliches für uns; sie können und müssen durch das Merkmal des Absoluten oder Unbedingten gedacht werden, ohne vermittelst des, sich auf das sinnlich Vorstellbare allhier beziehenden, Verstandes begriffen werden zu können.

§. 615.

Das Merkmal des Absoluten kommt also der Substanz der Seele, der Ursache der Willenshandlungen und der moralischen Welt unmittelbar, ohne die Vermittelung von Etwas an denselben durch Verstand und Sinnlichkeit Vorstellbaren, Begreiflichen und

Relativen — der physischen oder körperlichen Substanz aber, den durch Bewegung wirksamen Ursachen und der physischen Welt, mittelbar, durch die Vermittelung von dem an denselben durch Verstand und Sinnlichkeit Vorstellbaren, Begreiflichen und Relativen zu.

§. 616.

Der Grund der Vorstellung vom Absoluten oder Unbedingten kann daher nicht außer dem Vorstellungsvermögen in den Dingen an sich, eben so wenig als in der Sinnlichkeit und in dem Verstande vorhanden sein, sondern muss lediglich in der Vernunft selbst, und zwar in der ursprünglichen Einrichtung, in der wesentlichen Handlungsweise dieses Vermögens liegen.

§. 617.

Dies wird durch die, auf die allgemeinsten Thatsachen des Bewußtseins gebaute, Theorie des Vorstellungsvermögens bestätigt, welche die verschiedenen a priori bestimmten Formen der Vorstellungen folgendermaßen charakterisirt. Die Form der Vorstellung überhaupt ist hervorgebrachte Einheit des gegebenen Mannigfaltigen. Die Form der sinnlichen Vorstellung ist hervorgebrachte Einheit des durch bloße Empfindung (Eindruck) gegebenen Mannigfaltigen. Die Form des Begriffes, oder der dem Verstande eigenthümlichen Vorstellung, ist die hervorgebrachte Einheit des durch die sinnlichen Vorstellungen gegebenen Mannigfaltigen. Die Form der Idee, oder der der Vernunft eigenthümlichen Vorstellung, ist die hervorgebrachte Einheit des durch die Begriffe, folglich durch die Handlungsweise des Verstandes in der Mannigfaltigkeit seiner Verknüpfungsarten, gegebenen Mannigfaltigen.

§. 618.

§. 618.

Bei der Hervorbringung der Form, sowohl der sinnlichen Vorstellung als auch des Begriffes, ist die Spontaneität des Subjects von Bedingungen ausser ihr selbst abhängig; nehmlich bei der sinnlichen Vorstellung von dem Eindrucke, der sich durch Empfindung ankündigt, und bei dem Begriffe von der in der Sinnlichkeit gegründeten Form derjenigen sinnlichen Vorstellung, die der Stoff des Begriffes ist. Sie erzeugt also in beiden Fällen immer nur bedingte Einheiten des Mannigfaltigen; in dem einen Falle Einheit des durch den Eindruck, in dem andern Einheit des durch die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, bedingten, auf den Eindruck und auf Raum und Zeit eingeschränkten, Mannigfaltigen.

§. 619.

Da hingegen der Stoff der Idee in den Begriffen, als Begriffen, in den verschiedenen Formen der Begriffe, in der Mannigfaltigkeit des dem Verstande eigenthümlichen Verknüpfens liegt, folglich keineswegs etwas ausser der Handlungsweise der Spontaneität selbst gegebenes ist; so bringt die Spontaneität in der Idee, durch die Form derselben, keine bedingte, von Bedingungen ausser Ihr selbst abhängige, an das Empfindbare und Anschauliche gebundne, auf Eindrücke und Raum und Zeit beschränkte, sondern eine unbedingte Einheit des Mannigfaltigen, als die der Idee eigenthümliche Form hervor.

§. 620.

Diese unbedingte Einheit, oder das Absolute überhaupt, ist eben darum ein nothwendiges und allgemeines Merkmal jedes durch die Vorstellung der Vernunft, durch die Idee, vorgestellten Ob-

jectes, indem sie mit der Vorstellung und durch die Vorstellung auf das Object derselben bezogen werden muss.

§. 621.

Das Merkmal des Absoluten oder Unbedingten ist also lediglich in der Vernunft gegründet, und kommt den Substanzen, Ursachen und Gemeinschaften nur dann und in so fern zu, wann und in wie fern dieselben durch Ideen vorgestellt, d. h. Objecte von Vorstellungen der Vernunft sind; während eben denselben Substanzen, Ursachen und Gemeinschaften das Merkmal des Bedingten und Relativen, das in dem Stoffe und in der Form der sinnlichen Vorstellung, folglich in der Sinnlichkeit, gegründet ist, dann und in so fern zukommt, wann und in wie fern sie durch Begriffe, Anschauungen und Empfindungen vorgestellt, d. h. Objecte von Vorstellungen des Verstandes und der Sinnlichkeit, sind.

§. 622.

Der Verstand, in Verbindung mit der Vernunft, stellt die Substanz, Ursache und Gemeinschaft absolut — in Verbindung mit der Sinnlichkeit, relativ vor.

§. 623.

Da die Substanz der Seele, die Ursache der Willenshandlungen, und die moralische, und als solche übersinnliche, Welt keine Objecte sinnlicher Vorstellungen sind und sein können; so lassen sie sich nur unmittelbar durch Vernunft, oder welches dasselbe heisst, durch reine, sich nicht durch den Verstand auf die Sinnlichkeit beziehende, Vernunft vorstellen, und es kann denselben keineswegs das Merkmal des Relativen,

tiven, sondern lediglich des Absoluten zukommen, während beide Merkmale den körperlichen Substanzen, den durch Bewegung wirkenden Ursachen, und der physischen Welt, obwohl in entgegengesetzten Rücksichten, zukommen, wobei das Relative an denselben das Begreifliche, das Absolute aber das Unbegreifliche andeutet.

§. 624.

Da die Merkmale relativ und absolut lediglich im Vorstellungsvermögen gegründet sind, so kommen sie nur den vorgestellten Dingen als solchen, keinesweges den Dingen an sich zu. Es muss daher das durch Vernunft vorgestellte Ding, das Vernunftwesen (Noumenon) nicht nur von dem durch Sinnlichkeit vorgestellten Dinge, der Erscheinung (Phänomenon), sondern auch vom Dinge an sich unterschieden, das Merkmal absolut nur dem ersten, das Merkmal relativ nur dem zweiten beigelegt, beide aber müssen dem dritten geradezu abgesprochen werden.

§. 625.

Man hat zwar längst die Erscheinung von dem Vernunftwesen, aber keinesweges das Vernunftwesen (Noumenon) von dem Dinge an sich unterschieden, sondern es als einen Vorzug der Vernunft angesehen, die Dinge an sich vorzustellen.

§. 626.

Allein da die Vorstellung der Vernunft, dem Stoffe sowohl, als der Form nach, lediglich in der Spontaneität des vorstellenden Subjectes gegründet ist, so ist das durch diese Vorstellung vorgestellte Ding, als ein vorgestelltes, lediglich von der

Vorstellungsart des Subjects abhängig, während unter dem Dinge an sich das, von dieser Vorstellungsart schlechthin unabhängige, Ding verstanden wird.

Unterschied zwischen transcendental und transcendent.

§. 627.

In wie fern die sinnliche Vorstellung einen von dem Vorstellungsvermögen des Subjects unabhängigen, von aussenher gegebnen, folglich in den Dingen an sich gegründeten Stoff enthalten muss, in so fern kommt das sinnlich vorgestellte Ding, die Erscheinung, dem Dinge an sich weit näher als das durch Vernunft vorgestellte, das Vernunftwesen.

§. 628.

Da sich gleichwohl das Ding an sich in dem negativen Begriffe, der allein davon möglich ist, nur durch den Charakter des schlechterdings Nichtvorstellbaren, folglich nur durch das negativ gedachte Merkmal einer Vorstellung bezeichnen läst, so muss zu diesem Behufe nur diejenige Vorstellung gebraucht werden, die schlechterdings von dem Vorstellungsvermögen allein abhängt, und die daher allein geschickt ist, das schlechterdings vom Vorstellungsvermögen Unabhängige negativ vorzustellen. Das Ding an sich kann nur als das negative Noumenon gedacht werden; als positives Noumenon widerspricht es sich selbst und ist gar nicht gedenkbar.

§. 629.

Das Merkmal: absolute Substanz, wird nothwendig und allgemein mit den relativen Substanzen der äussern Erfahrung verbunden, so bald als die

Ver-

Vernunft diese Substanzen denkt, wobei sie das Relative als solches von dem Absoluten unterscheidet, und indem sie das erstere auf das letztere bezieht, in dem absoluten Subjecte den Grund des, in der Erfahrung enthaltenen, Relativen voraussetzt, und das Noumenon dem Phänomenon zum Grunde legt.

§. 630.

Das Merkmal: absolute Substanz, wird nothwendig und allgemein von den Merkmalen der relativen Substanzen unterschieden. Es widerspricht jedem derselben, und diese müssen wieder durchgängig der absoluten Substanz abgesprochen werden. Also nicht nur alle empfindbaren (empirischen) Merkmale, sondern auch die im Verstande, in Beziehung auf sinnliche Anschauung und die Formen derselben Raum und Zeit gegründeten (transscendentalen), Merkmale der numerischen Einheit, Vielheit, Allheit, der Zahl, des Grades, der Beharrlichkeit und Veränderlichkeit im Raume, der Ausdehnung u. dergl. können der absoluten Substanz, die der relativen, physischen, zum Grunde liegt, nicht ohne Widerspruch beigelegt werden.

§. 631.

Es würde daher ungereimt sein zu behaupten, sowohl dass die Erscheinungen alle zusammengenommen nur einer einzigen absoluten Substanz, wie Spinoza dafür hielt, als dass sie vielen angehören, wie die Vertheidiger der Monadologie dachten.

§. 632.

Alles, was sich von diesem absoluten Subjecte wissen läst, ist, dass es nicht als das Relative gedacht, und dass es von dem Dinge an sich unterschieden

werden

werden muſs. Daher ſich aus dem **Begriffe** deſſelben durchaus nicht entſcheiden läſst, ob das abſolute Subject der Erſcheinungen eine von ihm ſelbſt verſchiedne **erſte Urſache** vorausſetze oder nicht, welche Entſcheidung nur durch Verwechslung deſſelben mit dem Dinge an ſich möglich wäre.

§. 633.

Eben ſo läſst ſich von der **abſoluten** und **erſten Urſache** der Veränderung im Raume (der Bewegung) durchaus nichts weiter wiſſen, als daſs ſie von allen in Raum und Zeit vorſtellbaren, relativen und untergeordneten Urſachen durchaus verſchieden, und daſs keines der Prädicate, welche dieſen Urſachen zukommen, auf jene anwendbar ſei.

So kann z. B. der **erſten** Urſache der Bewegungen weder **numeriſche Einheit** noch **numeriſche Vielheit** beigelegt werden, weil dieſe Prädicate nur von den relativen, in Raum und Zeit vorſtellbaren, Urſachen gelten können.

§. 634.

Das nehmliche muſs verhältniſsmäſsig von der **abſoluten Gemeinſchaft** unter den körperlichen Subſtanzen, oder von der **phyſiſchen Welt** behauptet werden.

§. 635.

Das **Merkmal** *abſolut* **wird** dem **Subjecte des Bewuſstſeins**, welches durchaus nicht durch Sinnlichkeit vorſtellbar, weder im Raume (als etwas **auſser uns** befindliches), noch in der Zeit (als eine bloſse Veränderung), folglich weder als eine **relative Subſtanz**, noch als ein **Accidenz** vorſtellbar iſt, *unmittelbar* durch **bloſse Vernunft**, ohne Vermittelung des ſich auf die ſinnlichen Vorſtellungen beziehenden Verſtandes, **beigelegt.**

§. 636.

§. 636.

Durch dieſen Charakter des Abſoluten kommt dem Subjecte des Bewuſstſeins, 1) das Merkmal des Nichtausgedehnten, folglich auch des Unkörperlichen zu; da die Ausdehnung und folglich auch die Körperlichkeit im Erfüllen des Raumes beſteht, und nur von den relativen Subſtanzen gelten kann.

§. 637.

2) Das Merkmal des abſolut einzigen Subſtratums aller Vermögen, die ſich im Bewuſstſein ankündigen, und als Prädicate Eines und ebendeſſelben Subjects gedacht werden müſſen.

§. 638.

3) Das Merkmal der unveränderlichen, der abſolutbleibenden, Subſtanz, bei allem Wechſel der im Bewuſstſein ſich ankündigenden Accidenzen.

§. 639.

4) Das Merkmal des von der Organiſation, als einem Objecte des äuſsern Sinnes und in ſo fern als einer relativen Subſtanz, weſentlich verſchiedenen Subjects. Im empiriſchen Bewuſstſein wird das Subject alles Bewuſstſeins mit der Organiſation verbunden; im transcendentalen von derſelben verſchieden gedacht.

§. 640.

Alle dieſe Merkmale der Seele kommen im Selbſtbewuſstſein als Thatſachen vor, ſind aber aus dem in der Natur der Vernunft gegründeten Merkmale des Abſoluten, und nur aus demſelben begreiflich.

§. 641.

Diese Merkmale können aber, so wie das Merkmal des Absoluten selbst, der Seele nur als dem durch Vernunft vorgestellten — nicht als Dinge an sich, zukommen.

§. 642.

Von demjenigen, was sowohl der vorgestellten Organisation als auch dem vorgestellten Subjecte alles Bewusstseins ausser der Vorstellung zum Grunde liegt, was beide als Ding an sich sein mögen, ist keine Vorstellung möglich, und es ist gleich ungereimt, von diesem nicht Vorstellbaren zu behaupten, dass es ein numerisch Einziges, oder dass es zwei verschiedne Dinge an sich ausmache.

§. 643.

Der Grund der möglichen Unterscheidung zwischen Seele und Leib, (Gemüth und Organisation) zwischen dem Subjecte aller Erfahrung überhaupt, und den Objecten der äussern, zu denen der Leib gehört, liegt in den transcendentalen Vermögen des Gemüths, als denjenigen, die zur Möglichkeit aller Erfahrung, der äussern sowohl als der innern, in dem Subjecte vorausgesetzt werden müssen, und die sich durch die Thatsachen beider Arten der Erfahrung (der äussern und der innern) als wirklich ankündigen. Die ganze Unterscheidung kann also nicht über die Möglichkeit der wirklichen Erfahrung ausgedehnt werden.

§. 644.

Die Theorie des Unterschiedes zwischen Seele und Leib, welche denselben auf die mögliche Erfah-

fahrung allein einſchränkt, heiſst der transſcendentale — diejenige aber, welche denſelben auf die Dinge an ſich ausdehnt — der transſcendente Dualismus.

§. 645.

Der Charakter der abſoluten Urſache kann dem vorſtellenden Subjecte erſtens nur in ſo fern zukommen, als daſſelbe als ein abſolutes Subject gedacht wird; zweitens nur in Rückſicht auf ſolche Wirkungen, von denen das bloſse Subject der Grund nicht nur ihrer Wirklichkeit, ſondern auch ſelbſt ihrer beſtimmten Möglichkeit iſt. Denn in Rückſicht auf eine Wirkung, deren Möglichkeit nicht durch das bloſse Subject ſelbſt beſtimmt wird, ſondern demſelben beſtimmt gegeben iſt, bei welcher folglich das Subject ſich nicht ſelbſt ſeine Handlungsweiſe beſtimmt, ſondern an eine ihm gegebne einzig mögliche gebunden iſt, kann das Subject nur als relative Urſache gedacht werden.

So iſt z. B. das Object nur die relative Urſache von dem practiſchen Geſetze, das daſſelbe durch ſeine Vernunft für die Handlungen des Willens aufſtellt, denn dieſes Geſetz iſt demſelben in dem Vermögen der Vernunft beſtimmt gegeben.

§. 646.

Hingegen muſs dem Subjecte das Prädicat der abſoluten Urſache in Rückſicht auf die Handlungen des Willens, als diejenigen zukommen, für welche jenes practiſche Geſetz gegeben iſt, und die demſelben entweder gemäſs oder zuwider, entweder moraliſch gut oder moraliſch böſe ſind.

§. 647.

§. 647.

Es läſst ſich nur in ſo fern ein practiſches, von den theoretiſchen Vorſchriften, welche die Vernunft dem unwillkührlichen Begehren (dem durch Luſt und Unluſt beſtimmten Beſtreben) giebt, weſentlich verſchiednes Geſetz denken, als das Subject an dem Willen ein, von jenem Begehrungsvermögen weſentlich verſchiednes, Vermögen beſitzt, ſich durch ſich ſelbſt entweder zur Befriedigung oder zur Nichtbefriedigung eines Begehrens zu beſtimmen.

§. 648.

Das practiſche Geſetz kann dieſes Vermögen (des Willens) nur in ſo fern betreffen, in wie fern daſſelbe völlig in der Gewalt des Subjects ſteht, d. h. in wie fern das Subject, durch den Beſitz deſſelben abſolute, und folglich freie, Urſache ſeiner Handlungen ſein kann.

§. 649.

Die Moralität begreift nur in ſo fern das moraliſche Gute oder das moraliſche Böſe, Verdienſt oder Schuld, Würde oder Verachtung in ſich, iſt nur in ſo fern Moralität, als ſie die Beſchaffenheit der freien, d. h. Geſetzmäſsigkeit oder Geſetzwidrigkeit derjenigen Handlung iſt, von der das bloſse Subject als abſolute Urſache gedacht wird.

§. 650.

Das Subject handelt beim Wollen nur in ſo fern als freie und abſolute Urſache, in wie fern daſſelbe ſeine Handlungsweiſe ſelbſt beſtimmt; indem es ſich entweder durch das Geſetz des Willens, oder gegen daſſelbe, durch Luſt oder Unluſt, ſelbſt beſtimmt, folglich ſelbſt entweder die geſetzmäſsige oder geſetzwidrige

widrige Handlungsweise wählt, die beide durch seine Freiheit möglich sind.

§. 651.

Von der Freiheit des Willens ist kein transcendentaler Begriff möglich, so wenig als vom Willen selbst; wohl aber von Freiheit überhaupt, worunter, in wie fern dieselbe als ein Vermögen eines absoluten Subjects gedacht wird, nichts als ein Vermögen, absolute Ursache zu sein, folglich sich selbst zur Wirklichkeit sowohl als zur Weise des Handelns zu bestimmen, verstanden werden muss.

§. 652.

Die Materie einer Willenshandlung ist theils in dem transcendentalen Vermögen der practischen Vernunft, theils in dem Begehrungsvermögen gegründet, und besteht in der Forderung des eigennützigen oder des uneigennützigen Triebes an die Person, die beide unwillkührlich sind. Die Freiheit betrifft nur die Form der Willenshandlung, die in Selbstbestimmung entweder zur Befriedigung der Forderung des eigennützigen oder zur Befriedigung der Forderung des uneigennützigen Triebes besteht.

§. 653.

Der Charakter der absoluten Gemeinschaft kann den vorstellenden Subjecten nur in so fern zukommen, als dieselben erstens als absolute Subjecte, zweitens als absolute und freie Ursachen, drittens als einem absoluten, unbedingten, allen gemeinschaftlichen Gesetze der Freiheit unterworfen gedacht werden. In so fern werden sie als Glieder einer moralischen Welt, einer Gemeinschaft von Wesen gedacht, die mit freiem Willen begabt und durch das Sittengesetz vereinigt sind.

§. 654.

Da aber der Wille sich nicht ohne ein Begehren, dessen Forderung durch Freiheit befriedigt oder nicht befriedigt wird, folglich nicht ohne empirische Vermögen, und ohne die empirischen Objecte derselben, folglich nicht ohne eine physische Welt denken läſst; so ist die moralische Welt auch nicht ohne eine physische denkbar, die beide ein moralisch-physisches Weltganze (ein Universum) ausmachen, in welchem nur in so fern die physischen Zwecke der moralischen Ordnung untergeordnet gedacht werden können, als das Sittengesetz der Vernunft in dem Begehrungsvermögen die erste Stelle einnimmt; mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit gebietet, und mit den Zwecken der physischen Welt vollkommen in Harmonie gebracht werden kann.

§. 655.

Diese Harmonie zwischen den Teleologien der moralischen und physischen Welt läſst sich aber nur in so fern denken, als den Substanzen der physischen und moralischen Welt, und den Gesetzen derselben eine gemeinschaftliche absolute Ursache zum Grunde gelegt wird, der unter dem Charakter des allmächtigen und heiligen Urhebers des Weltalls die Benennung Gott zukommt.

§. 656.

Pragmatische Litteratur der Metaphysik.

Man vergleiche §. 570. und andre weiter oben schon angeführte Schriften:

J. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.* (Riga 1783).

K. L.

K. L. Reinhold, *systematische Darstellung der Fundamente der künftigen und der bisherigen Metaphysik*, in den *Beitr. zur Bericht. u. s. w. Th.* 2 *S.* 73 *ff.*

Derselbe, *über den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophirenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beide möglichen Wissens. Ebendaselbst* S. 1 *ff.*

L. H. Jakob, *Kritische Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik*, in seinem *Grundrisse der allgem. Logik*, *S.* 237 *ff.* 3te Auflage.

Man vergleiche auch die Lehrbücher von Snell, Th. I. S. 159 ff. und von Werdermann, S. 115 ff.

Jakobi, *Briefe an Mendelssohn über die Lehre des Spinoza*; 2te Auflage (1787).

A. Weishaupt, *über die Lehre von den Gründen und Ursachen aller Dinge.* (Regensburg 1794).

S. Maimon, *Versuch einer Transcendentalphilosophie.* (Berlin 1790).

Derselbe, *Streifereien im Gebiete der Philosophie.* (1793).

J. A. Eberhard, *Kurzer Abriss der Metaphysik.* (Halle 1794).

Die Lehrbücher von *G. E. Schulze* Th. 2; *E. Platner*, *Th. I. S.* 375 *ff.* neueste Aufl. *J. G. H. Feder*, *S.* 187 *ff.* (Ausgabe von 1794); und *J. F. Abel*, *Plan einer systematischen Metaphysik.* (Stuttgard 1787).

Wissenschaft der Vernunftreligion.

§. 657.

Wenn der Mensch das Bestreben, mit sich selbst einig zu werden, nicht aufgeben darf noch kann, und doch von der andern Seite in sich zwei heterogene Wesen, eine sinnliche und eine vernünftige Natur, zu dem Ganzen einer Person für die Totalität eines irrdischen Lebens verbunden sieht, wovon sowohl die sinnliche als auch die vernünftige Natur sich einen eignen Zweck zu realisiren vorzeichnet, so muss er, bei dem ersten Blicke auf dieses räthselhafte Verhältniss der beiden Theile seiner Person, beinahe verzweifeln, ob er je mit sich einig werden, und Frieden und Harmonie zwischen seine Anlagen, Vermögen und Kräfte bringen werde.

§. 658.

Beide Theile seiner Natur sind schon ihrer Natur nach verschieden. Die Organisation gehört der Erscheinungswelt an und ist an Erfahrungen gebunden; das Gemüth dagegen, in seinem Repräsentanten, der Vernunft, ist an ewige und unveränderliche Gesetze der übersinnlichen Welt gebunden, und gehört vermittelst seiner Vermögen und Kräfte einem Reiche der Freiheit an.

§. 659.

Der Grundtrieb aller lebendigen Wesen, der Trieb nach Glückseligkeit ist auch der Organisation des Menschen eingesenkt, und in wie fern in dem thierischen Körper alles darauf angelegt ist, nach der möglichst gröfsten Summe angenehmer Empfindungen während der Dauer eines irrdischen Lebens zu streben, und alle andre Bestrebungen in den einzelnen Theilen der Organisation jenem Triebe untergeordnet sind, so ist die Glückseligkeit selbst Zweck für alle beseelte, organisirte Wesen.

§. 660.

Die Vollkommenheit der Welt, in wie fern sie alle lebendige Wesen umschliefst, besteht daher in der gröfsten möglichen realisirten Summe der Glückseligkeit, die über diese Wesen verbreitet ist und von ihnen genossen wird.

§. 661.

Glückseligkeit würde sogar letzter Zweck (Endzweck) auf Erden sein, wenn die Gesetzgebung der Natur die einzige wäre, an welche die vernünftigen Wesen gebunden sind. Zwar muſs auch der Mensch, in wie fern er mit einer sinnlichen Natur ausgestattet wurde, diesen Trieb empfinden und nach Glückseligkeit streben; er fühlt sich aber, nach dem geistigen und höhern Theile seiner Natur, noch zu höhern Gesetzen verbunden, die er blos durch die Vernunft anerkennen und ausüben kann.

§. 662.

So wenig nun der Zweck der sinnlichen Natur verkannt oder seine stufenweise Realisirung in der Erscheinungswelt aufgehalten, und den lebendigen Wesen

versagt werden soll; so weit ist doch die Vernunft, als das oberste Vermögen des Menschen, über die Organisation erhaben, und mithin der Zweck, den sie aufstellt, höher als der Zweck der sinnlichen Natur. Ihre Gesetze gebieten mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und zwar mit einer, ganz von der Nothwendigkeit des Naturmechanism verschiedner, Nothwendigkeit, da selbst bei allen Uebertretungen ihrer Gesetze die strenge und unnachlassliche Verbindlichkeit für die Anerkennung derselben (das Sollen) immer dieselbe bleibt.

§. 663.

In wie fern nun durch jede Gesetzgebung ein gewisser Zweck beabsichtigt wird; vermittelst der Gesetzgebung der Natur der Zweck der Glückseligkeit, vermittelst der Gesetzgebung der Vernunft ihr letzter Zweck, die Tugend; in so fern nennen wir beide: Teleologie, und sagen von dem Menschen aus, dass er zu beiden, an sich isolirten, Gesetzgebungen verbunden sei, weil er in sich zwei Wesen vereinige, davon jedes mit Notwendigkeit an die Anerkennung und Ausübung der einen oder der andern Gesetzgebung gebunden ist.

Die Deduction des Sittengesetzes ist bereits in der Wissenschaft des Begehrungsvermögens geschehen, also wird hier die Begründung desselben als ausgemacht vorausgesetzt.

§. 664.

Dadurch aber, dass der Mensch die Anerkennung beider Teleologien nicht aufgeben, und doch, da sie an sich heterogener Natur sind, den Widerspruch zwischen beiden nicht sogleich aufheben kann, sieht er sich in einen räthselhaften Zustand versetzt, der die interes-

interessanteste Stimmung für ein sinnlich-vernünftiges Wesen enthält, und nach vorhergegangner Kritik seiner Anlagen, Vermögen und Kräfte nicht anders endigen kann, als mit der Aussicht auf eine vollkommne Befriedigung der Forderungen beider Theile seiner Natur, und dadurch auf eine vollkommne Harmonie und Einigkeit mit sich selbst.

§. 665.

Der Weg zu diesem unerschütterlichen Frieden mit sich selbst, konnte aber nicht anders gebahnt und gesichert werden, als durch die Entwickelung und Darstellung der Functionen, der gesammten menschlichen Vermögen und Kräfte. Diese Entwickelung hat nun folgende interessante Resultate gegeben:

§. 666.

1) Beide Zwecke der menschlichen Natur sind an sich gut und untadelhaft und verbinden beide ein und dasselbe Wesen; 2) blos die Vernunft ist das Vermögen, beide Teleologien als gut und unnachlaſslich verbindend anzusehen; 3) die Vernunft verlangt für ihren Zweck, als den relativ höhern und gröſsern, die erste Stelle; 4) dann ist es möglich, daſs beide zu Einem Ganzen (zu einem Endzwecke) verbunden werden können.

§. 667.

Wie aber beide zu einem letzten (End) Zwecke verbunden werden können, kann ebenfalls nur durch die Vernunft bestimmt werden, und da kann denn die Vernunft, dem sinnlich-vernünftigen Wesen unter keiner andern Bedingung die Befriedigung des Triebes nach Glückseligkeit erlauben, als bis es sich dieselbe, durch freie Handlungen aus Achtung für das mit Noth-

wendigkeit und Allgemeinheit gebietende Sittengesetz, verdient und erworben hat.

§. 668.

Der Trieb nach Glückseligkeit heisst, seinem Ursprunge nach in der Organisation, der eigennützige Trieb; das Sittengesetz der Vernunft hingegen der uneigennützige, sobald nehmlich beide als einem und demselben Begehrungsvermögen zugehörig gedacht werden.

§. 669.

Die völlige Harmonie zwischen beiden ist die grosse Aufgabe an das sinnlich-vernünftige Wesen; eine Aufgabe, deren befriedigende Auflösung zwar innerhalb der Grenzen und Verhältnisse dieses Erdenlebens eingeleitet und begonnen, keineswegs aber vollendet werden kann.

§. 670.

Sobald beide Zwecke des sinnlichen und des vernünftigen Theiles der menschlichen Natur zu einem letzten oder Endzwecke verbunden werden, so kann dieser blos in der völlig realisirten Harmonie zwischen den Foderungen des Sittengesetzes und dem Grundtriebe der sinnlichen Natur, d. h. in der völlig bewirkten Harmonie zwischen Tugend (oder den freien Handlungen der vernünftig sinnlichen Wesen aus Achtung gegen das unbedingt und mit Nothwendigkeit gebietende Sittengesetz) und Glückseligkeit bestehen.

§. 671.

Dieser Endzweck muss aber allen vernünftigen Wesen aufgegeben sein, da die Vernunft ihr Gesetz als allgemeingültig aufstellt, und Handlungen, die demselben angemessen sind, mit Nothwendigkeit verlangt.

§. 672.

§. 672.

Dadurch, daſs dieſer Endzweck allen vernünftigen Weſen zu realiſiren geboten iſt, wird zugleich der moraliſche Weltplan des Ganzen begründet, und die innige Vereinigung der phyſiſchen und moraliſchen Welt zu Einem harmoniſchen Ganzen in der Idee möglich gemacht, ein Gedanke, den ſchon die theoretiſche Vernunft in der Idee der abſoluten Gemeinſchaft andeutete.

§. 673.

Der Plan nehmlich, durch welchen das Reich der vernünftig-ſinnlichen Weſen zur Reife und moraliſchen Vollendung erzogen wird, kann kein andrer ſein, als dieſer Endzweck, der die geſammte menſchliche Natur umſchlieſst und die aus der Teleologie derſelben reſultirenden höchſten und letzten Zwecke ihrer beiden Theile zu Einem Ganzen vereinigt, und zu der ſtufenweiſen Annäherung und Realiſirung deſſelben die vernünftig-ſinnlichen Weſen mit Nothwendigkeit verbindet.

§. 674.

Dieſen Entzweck giebt aber auch die Vernunft unbedingt, durch ſich ſelbſt, und folglich a priori auf, ohne darauf Rückſicht zu nehmen, ob er je in der Sinnenwelt, in welcher die Aeuſserungen des freien Willens der vernünftig-ſinnlichen Weſen erſcheinen, realiſirt werden könne. Ihr Gebot iſt ein unbedingtes Sollen.

§. 675.

Um nun aber zu erfahren, ob wirklich die Erſcheinungswelt ſo eingerichtet ſei, daſs die Realiſirung des geſammten Weltplans in derſelben möglich und einzu-

 leiten

leiten sei, muſs ihr Verhältniſs gegen das Reich der Freiheit näher bestimmt werden.

§. 676.

Der Begriff des Weltalls überhaupt, das die Natur- und moralische Welt zugleich unter sich begreift, muſs, ehe noch dieses Verhältniſs (§. 675.) bestimmt werden kann, näher gefaſst werden; kosmologisch denken wir uns unter dem Weltall ein Ganzes verbundner Wesen, welches kein Theil eines gröſsern Ganzen ist; teleologisch denken wir uns dasselbe als ein Ganzes, in welchem die Vernunft Entzweck ist, und wo ein aus der Vernunft resultirender Weltplan die Geschöpfe zum Ziele führen soll.

§. 677.

Nach dem ersten (kosmologischen) Begriffe enthält das Reich der Natur (die Erscheinungswelt) die gröſsten möglichsten Anstalten zur Entwickelung und Ausbildung der Anlagen, Vermögen und Kräfte, die in der Materie wirksam sind und durch die Gesetze des Mechanismus und der Organisation näher modificirt werden. Indem hier die gröſste Ordnung, Stufenfolge, Zweckmäſsigkeit und Verbindung der einzelnen Theile angetroffen wird, indem hier das Verhältniſs der mechanischen Kräfte zu den organisirten und menschlich-lebendigen Wesen genau und gesetzmäſsig bestimmt ist; indem die Anlagen, Vermögen und Kräfte der Geschöpfe überall zur Realisirung ihres Zweckes zureichen, und eine Reihe von Wesen sich regelmäſsig an die andre anschlieſst, so daſs die menschliche Organisation den ersten Platz unter allen Producten und Geschöpfen der Natur behauptet; so leuchtet wohl ein, daſs die Teleologie der Naturwelt in ihrer Art vollkommen zureiche

und

und die Forderungen der Vernunft an ein Reich der Erscheinungen befriedige; denn in wie fern sie berechtigt ist, überall Einheit zu suchen und hervorzubringen, in so fern sieht sie die verschiedenen Zwecke der Naturwelt sich endlich alle vereinigen in dem Zwecke der Glückseligkeit, dem letzten und höchsten in dem Reiche der Natur.

§. 678.

Das Reich der moralischen Welt, wo der teleologische Begriff des Weltalls erst in seine volle Gültigkeit eintritt, beruht aber auf andern und ungleich höhern Gesetzen. Ihre Anerkennung kann blos von Wesen verlangt werden, die in sich das Bewustsein der Persönlichkeit tragen, und deren Charakter in der Vereinigung einer sinnlichen und einer vernünftigen Natur zu dem Ganzen Einer Person besteht. Daher kann der Zweck, der in dieser moralischen Welt geboten und aufgegeben wird, blos aus der Vernunft hervorgehen, da nur die Menschheit mit moralischen Anlagen ausgestattet und ihr Charakter Persönlichkeit ist. Indem nun alle Gesetze, die die Vernunft für ein Reich freier Intelligenzen aufgiebt, zuletzt in einem allgemeinen Gesetze sich vereinigen, so muss auch durch dasselbe der höchste Zweck der Vernunft bezeichnet werden und dieser in der völligen Harmonie des Willens mit den Forderungen des Sittengesetzes (in Heiligkeit) bestehen. Diese Heiligkeit ist unbedingt und unnachlasslich den vernünftigen Wesen geboten, und kann nur durch die Tugend, durch freie Handlungen aus Achtung gegen das Gesetz, realisirt werden.

§. 679.

Beide Zwecke aber, sowohl der, welcher im Reiche der Naturwelt, als der, welcher im Reiche der Freiheit gilt,

gilt, können übertreten, verfehlt und gemisbraucht werden. Die Folge von der Verfehlung des Zweckes der Naturwelt (der Glückseligkeit) ist physisches Elend, der Grund davon die Uebertretung der Gesetze, die zur Erreichung dieses Zweckes in der Naturwelt angelegt sind; die Folge von der Abweichung von dem Zwecke der übersinnlichen (moralischen) Welt (von der Tugend), ist moralisches Elend und der Grund davon die Uebertretung des Sittengesetzes, das die Erreichung jenes Zweckes unbedingt gebietet.

§. 680.

Die Abweichung von den Gesetzen der Naturwelt geschieht durch eine Caussalität, die in der Einrichtung der physischen Natur des Menschen und in dem Verhältnisse derselben gegen die Erscheinungswelt ihren Grund hat; die Abweichung von dem Sittengesetze geschieht durch eine Caussalität, deren Grund blos in dem Verhältnisse des Menschen zur übersinnlichen Welt, oder in der Freiheit seines Willens enthalten ist, sich entweder zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des einen oder des andern Triebes, der in seinem Begehrungsvermögen enthalten ist, zu bestimmen.

§. 681.

Da nun ohne moralische Freiheit keine Vernunftreligion gedacht werden kann, und die Religion nothwendig in einer freien Beziehung des Willens auf die Objecte der übersinnlichen Welt (auf die subjectiv unnachlassslich gebotne Realisirung des moralischen Weltplans und den letzten Grund der künftigen Annäherung an demselben in einem Wesen der übersinnlichen Welt) besteht, so entsteht die Frage, wie der Mensch vermittelst einer übersinnlichen Caussalität, eine Maxime in seinen Willen aufnehmen könne, aus deren Befol-

gung

gung böse Handlungen hervorgehen, da doch die ursprüngliche Anlage des Menschen zum Guten ist?

§. 682.

Der Grund dieser bösen Handlungen liegt keinesweges in der sinnlichen Natur, ist also durchaus nicht empirisch. Die Sinnlichkeit ist nehmlich keine Anlage zum Bösen, sondern nur eine Einschränkung der Anlage zum Guten; die Sinnlichkeit und die daher entstehenden Neigungen sind an sich nicht moralisch böse, sie geben vielmehr oft selbst Gelegenheit, das moralisch Gute auszuüben und die Tugend zu erhöhen; sie sind aber doch die Ursachen von den Schranken, in denen sich die Anlagen des Menschen zum Guten befinden, die ihn hindern eine vollkommene Tugend auszuüben, die in der völligen Uebereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetze (in Heiligkeit) besteht.

§. 683.

Dagegen gehört die Freiheit und das Gesetz, wodurch sie sich ankündigt, nicht zur Sinnenwelt, wohl aber ihre Wirkungen, und wenn diese gleich durch eine übersinnliche Ursache gewirkt werden, so können sie doch nur in der Sinnenwelt zur Wirklichkeit kommen, müssen also dem Gesetze derselben gemäss gewirkt werden. Freiheit ist nicht Natur, aber die Natur ist in der Freiheit gegründet. Die moralische Freiheit, oder das Vermögen des Willens, sich selbst bei sinnlichen Gegenständen, ohne Einfluss sinnlicher Gefühle und Neigungen, blos durch Gesetze der Vernunft zum Handeln zu bestimmen, setzt eine unbedingte Wirksamkeit, eine Handlung schlechthin ohne alle Bedingung anzufangen, d. i. eine absolute, transcendentale oder metaphysische Freiheit voraus.

§. 684.

Die Freiheit des menschlichen Willens, zu deren Wesen also die unzertrennliche Vereinigung des Vermögens der Person sich selbst durchs Gesetz — und des Vermögens, sich selbst durch Lust oder Unlust zu bestimmen, gehört, nimmt die Eigenschaft und Benennung eines **Hanges** an, in wie fern sie nur eines dieser beiden Vermögen ausübt und das andre ruhen läfst.

§. 685.

Dieser Hang zum Sittlichguten oder zum Sittlichbösen (§. 684.) ist als blosse Aeusserung der Freiheit, als der **Charakter**, den die Person durch sich selbst annimmt, und als der innere **Werth** oder **Unwerth** des Menschen — von derjenigen Beschaffenheit seiner Natur, welche aus den ihm **gegebenen** Modificationen der Organisation hervorgeht, und insbesondere von den im blossen **Temperamente** gegründeten und zufälligerweise, und ohne sein Zuthun, entweder vernunftmäfsigen oder vernunftwidrigen **Neigungen** wesentlich verschieden. Auch mufs dieser Hang von den **ursprünglichen Anlagen** überhaupt genau unterschieden werden.

§. 686.

Die physischen und moralischen Anlagen aber heifsen **ursprünglich**, in wie fern sie zur **Möglichkeit** des Menschen gehören. Da nun das Gute und Böse in moralischer Bedeutung nur in der Ausübung der Freiheit des Willens besteht, so sind jene Anlagen, und der Mensch durch sie, **eben so wenig gut als böse**. Sie sind ihm **durch die Natur gegeben**, nicht von ihm selbst **durch Freiheit erworben** oder sich zugezogen worden.

§. 687.

§. 687.

Allein sie sind ihm nur als Anlagen zum Guten allein gegeben. Dieses erhellt aus der unbedingten Nothwendigkeit, die uns das Sittengesetz auflegt; sie alle, lediglich zu seiner Ausübung, zu gebrauchen. Unter ihnen ist uns in der Empfänglichkeit für die Achtung gegen das Sittengesetz der Grund der Möglichkeit des Guten, als unmittelbare Anlage zum Guten, gegeben. Zum Bösen hingegen (worunter nicht etwa Vernunftwidrigkeit einer Neigung, sondern nur die Vernunftwidrigkeit des freien Entschlusses, verstanden wird) läst sich durchaus keine ursprüngliche Anlage in der menschlichen Natur denken.

§. 688.

Der im Menschen gleichwohl vorhandne Grund der Möglichkeit des Bösen, kann also keinesweges, wie der Grund der Möglichkeit des Guten, als etwas seiner Freiheit zu ihrem Gebrauche von der Natur gegebnes, sondern muss als etwas von dieser Freiheit erst angenommenes, und sich selbst zugezogenes, angesehen und zum Behuf der moralischen Beurtheilung wirklich gedacht werden.

§. 689.

Dieser angenommene und sich selbst zugezogene Grund der Möglichkeit des Bösen besteht in einer Aeusserung der Freiheit, die schon böse ist, und den Grund von lauter bösen Aeusserungen der Freiheit enthält. Es ist Hang zum Bösen; etwas das keinesweges zur Möglichkeit des Menschen gehört, noch dem Menschen ursprünglich gegeben ist; gleichwohl aber, in wie fern es von allen Menschen

sich

ſich zugezogen wird, zur Wirklichkeit des Menſchen überhaupt gehört.

§. 690.

Der innere Charakter des Sittlichguten und des Sittlichböſen liegt in den Maximen, d. h. in den Vorſchriften oder Verhaltungsregeln, welche die Perſon durch bloſse Freiheit ſich ſelbſt giebt und durch welche ſie entweder das Geſetz des Willens oder den eigennützigen Trieb der ſinnlichen Natur als Beſtimmungsgrund des Entſchluſſes annimmt.

§. 691.

Alle Handlungen, die allein in der Sinnlichkeit ihren zureichenden Grund haben, ſind nicht ſittlich. Eine vom moraliſchen Geſetze freiſprechende, von Natur ſelbſt verdorbene Vernunft, und ein ſchlechthin böſer Wille würden aber zu viel enthalten; weil dadurch der Widerſtreit gegen das Geſetz zur Triebfeder erhoben, und ſo das Subject zu einem ganz verdorbenen Weſen gemacht würde.

§. 692.

Das Sittlichböſe läſst ſich daher weder aus der Sinnlichkeit, noch aus der Vernunft, ſondern lediglich aus der Freiheit und dem Geſetze des Willens ableiten; und da dieſes Geſetz nicht aus des Erfahrung, in welcher nur Legalität, nicht Moralität vorkommen kann, abſtrahirt werden kann, ſondern nur a priori erkennbar iſt, ſo muſs der Begriff des Sittlichböſen nicht weniger als der Begriff des Sittlichen überhaupt ſich a priori entwickeln und feſtſetzen laſſen.

§. 693.

Der Menſch nehmlich nimmt ſowohl das Geſetz, welches ſich ihm durch die unmittelbare moraliſche Anlage

lage unwiderstehlich aufdringt, als auch die Lust und Unlust, die ihm nicht weniger unvermeidlich sind, in die Maxime seines Wollens auf. Wenn jede dieser beiden wesentlich verschiednen Triebfedern für sich allein vorhanden wäre, so würde er jede derselben als für sich hinreichend annehmen. Da er aber beide annimmt, so würde er, wenn die Beschaffenheit seines Willens lediglich von der Verschiedenheit der beiden Triebfedern abhinge, zugleich gut und böse sein, welches zwar in der empirischen Beurtheilung der äufsern Handlung, in Rücksicht auf Legalität oder Illegalität derselben wirklich gelten kann und mufs, aber in der reinen Beurtheilung in Rücksicht auf Moralität und Immoralität, sich nicht ohne Widerspruch denken läfst.

§. 694.

Die moralische Beschaffenheit des Willens hängt also nicht von dem Unterschiede der Triebfeder, die der Mensch in seine Maxime aufgenommen, sondern von der Unterordnung ab, welche seine Freiheit mit dieser Triebfeder vorgenommen hat, indem sie die eine zur Bedingung der andern, die eine zum Mittel der andern macht. In wie fern nun der Wille durch seine Freiheit den eigennützigen Trieb als Bedingung der Erfüllung des Gesetzes, die Vernunftmäfsigkeit aber nicht anders, als in wie fern sie Mittel der Befriedigung des eigennützigen Triebes ist, in seine allgemeine Maxime aufnimmt, in so fern ist er böse.

§. 695.

Der Ursprung des Sittlichbösen ist aber in so fern gänzlich unbegreiflich, in wie fern sich über die Entstehung der bösen Maxime des Willens nicht

weiter fragen läfst. Bei der Handlung des Willens mufs daher dasjenige, was an ihr That der Freiheit ist, von dem, was an ihr Begebenheit (Phänomenon) ist, unterschieden werden. In der ersten Rücksicht läfst sie sich nur durch blofse Vernunft vorstellen, keinesweges aber durch den, an die Sinnlichkeit und die Zeit, als Form derselben, gebundnen, Verstand erkennen. Es kann daher in dieser Rücksicht keinesweges von ihr ausgesagt werden, dafs sie in der Zeit entstehe was nur von dem Aeufserlichen der Handlung, oder von der Begebenheit in der Sinnenwelt gelten kann. Die böse That der Freiheit hat also, als solche, keinen Zeitursprung, und dieser, in wie fern er die Erscheinungswelt betrifft, mufs genau von dem Vernunfturspringe des Bösen unterschieden werden.

§. 696.

Wie es möglich sei, dafs ein, in diesem Sinne, böser Mensch zu einem guten werden könne, ist unbegreiflich. Dafs es aber möglich sei, müssen wir dem Sittengesetz glauben, welches uns schlechterdings gebietet, uns selbst zu guten Menschen zu machen, und eben darum nöthigt, die Möglichkeit dazu vorauszusetzen. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft läfst sich nicht als Erwerbung der verlornen Triebfeder zum Guten; denn diese haben wir nie verlieren können; sondern nur als Herstellung der Reinigkeit derselben, durch Aufnahme des Gesetzes in die allgemeine Maxime der Freiheit denken.

§. 697.

Diese Umbildung läfst sich aber nicht anders als durch eine Revolution in der Denkart bewirken, die

den

den obersten Grund der Maxime, wodurch der Mensch böse war, durch eine einzige unwandelbare Entschliessung umkehrt und den Grund der allmähligen Reform für die empirische Sinnesart, die der Heiligkeit unaufhörliche Hindernisse in den Weg legt, enthält diese Umwandlung der Gesinnung, und die daraus hervorgehende Verbesserung der Sitten, kann aber nur als die Wirkung unsrer Freiheit gedacht werden. Auch ist sie nicht die Folge sondern der Grund der moralischen Religion in dem Menschen.

§. 698.

Jener Bösheit des menschlichen Willens steht die Heiligkeit entgegen, d. h. die moralische Vollkommenheit der menschlichen Natur, die jedem Menschen durch die Anlage zum Guten möglich und durch das Gesetz schlechthin nothwendig ist.

§. 699.

Diese Heiligkeit ist ein Ideal, in wie fern durch dasselbe die Menschheit, nicht wie sie ist, sondern wie sie sein soll vorgestellt, folglich der Mensch gedacht wird, in wie fern er das Gesetz als die bestimmende Triebfeder in seine allgemeine Maxime aufnimmt, und dasselbe in allen seinen besondern Entschliessungen befolgt.

§. 700.

Dieses Ideal ist in so fern das einzige in seiner Art, in wie fern es für den Willen objective Realität hat, practisch d. h. durch das Sittengesetz nothwendig, und jedem Menschen geboten ist, dasselbe in seiner eignen Person zu realisiren; welches ihm auch, und zwar in objectiver Rücksicht, durch eine ins Unendliche fortschreitende Annäherung an das-

selbe, in subjectiver Rücksicht aber dadurch, dass er das Sittengesetz in seine höchste und allgemeinste Maxime aufnimmt, und dadurch die Gesinnung jenes Ideals annimmt, möglich ist.

§. 701.

Die Realisirung dieses Ideals geschieht aber in der Erscheinungswelt, deren Verhältniss zu dem Reiche der Freiheit (§. 675.) nothwendig gesetzmäſsig angelegt sein muss, wenn anders der moralische Weltplan von den vernünftig - sinnlichen Wesen je erreicht werden soll.

§. 702.

An sich erscheint uns die Natur, zwar als ein System von Kräften, die an die Gesetze des Mechanism und Organism gebunden sind, die aber keinesweges mit der Gesetzgebung der moralischen Welt harmoniren.

§. 703.

Deswegen kann diejenige Glückseligkeit und dasjenige Uebel, welches dem Menschen, vermittelst des Einflusses der Naturkräfte auf seine Organisation, durch welche er mit der Natur in Verbindung steht, zu Theil wird, in keinem proportionirten Verhältnisse zu seinem moralischen Werthe, zu seinem Verdienste oder zu seiner Schuld stehen.

§. 704.

Diesen moralischen Werth würden die vernünftigen Wesen aber eben so wenig erreichen können, wenn sie ursprünglich mit Heiligkeit des Willens begabt wären; sollten sie jenen bekommen, so mussten sie, überlassen ihrer Freiheit, sich aus eigner Kraft, bei der Möglichkeit des Gegentheils, zum Guten bestimmen können.

§. 705.

Wenn ein unendlicher Fortſchritt und eine grenzenloſe Annäherung an die Erreichung des moraliſchen Weltplans die Beſtimmung der vernünftig-ſinnlichen Weſen iſt, ſo muſs man ihre Exiſtenz im Ganzen als eine nie endende Fortbildung, jede beſtimmte Epoche derſelben aber als eine Epoche dieſer Fortbildung anſehen, in welcher ein gewiſſer möglicher höchſter Grad der Vervollkommnung erreicht werden kann und ſoll.

§. 706.

Das irrdiſche Leben in dieſer Naturwelt iſt eine ſolche Epoche, und zwar die erſte uns bewuſste.

§. 707.

Die erſten Epochen der Exiſtenz endlicher moraliſcher Weſen müſſen blos diſciplinariſche, d. h. Epochen der Verbindlichkeit zur Ausübung des Sittengeſetzes ohne ſichre Ausſicht auf Belohnung ſein. Nur durch eine Reihe ſolcher diſciplinariſchen Epochen können die ſinnlich-vernünftigen Weſen ſich dem vollſtändigen Endzwecke ihres Daſeins nähern.

§. 708.

Unſer irrdiſches Leben in der Naturwelt iſt eine ſolche Epoche, und unſre Beſtimmung für daſſelbe moraliſche Vervollkommnung bis zu dem darinn möglichen höchſten Grade der Vollkommenheit; oder Erwerbung der Glückſeligkeit durch Tugend, ohne doch die ſichere Ausſicht und Erwartung der Harmonie zwiſchen beiden haben und unterhalten zu können.

§. 709.

Während ſolcher diſciplinariſchen Epochen war es nöthig, daſs die vernünftig-ſinnlichen Weſen in

Verbindung und unter den Einfluſs eines Syſtems von Kräften geſetzt wurden, welches mit der Geſetzgebung der moraliſchen Welt nicht zunächſt harmonirt; eines Syſtems von Kräften, in welchem allenthalben Reize zum Abfalle vom Sittengeſetze angelegt ſind, hingegen keine ſicheren Ausſichten zu einer Harmonie der Tugend und Glückſeligkeit, ohne die doch das moraliſche Weſen nicht völlig mit ſich einig werden kann, eröffnet werden.

§. 710.

Die Naturwelt, die uns itzt umgiebt, iſt ein ſolches Syſtem von Kräften (§. 709.), und wir gehören ihr durch die Organiſation an, um uns in der Ausübung des Guten aus reiner Vorſtellung der Pflicht zu üben, und in der moraliſchen Reife fortzuſchreiten.

§. 711.

Der Stoff zu den Hinderniſſen, die die Ausübung der Tugend erſchweren und unſer Pflichtgefühl erhöhen ſollten, konnte nicht aus der moraliſchen Welt ſelbſt genommen werden; die vernünftig-ſinnlichen Weſen muſsten alſo in den Zuſammenhang und unter den Einfluſs von andern Kräften gebracht werden, welche ihn liefern konnten.

§. 712.

Durch ein menſchliches Leben hängt das vernünftig-ſinnliche Weſen mit der Erſcheinungswelt zuſammen; inniger konnten die Menſchen nicht unter den Einfluſs der nicht-moraliſchen Welt geſetzt werden, als, indem ſie neben ihrer moraliſchen Natur auch eine nicht-moraliſche bekamen, beide in feſter, für die itzige Epoche ihrer Exiſtenz, unauflöslicher Verbindung. Näher konnten ihnen die Reize zur Sünde nicht gelegt werden, als indem ſie in die Natur ihres irrdi-

irrdischen Lebens, durch die daraus resultirenden Triebe, verwebt wurden, und die Disharmonie der physischen Welt gegen die moralische, in Rücksicht auf das Verhältniss des Verdienstes zur Glückseligkeit, konnte ihnen nicht näher gelegt werden, als in der Beschaffenheit der sinnlichen Natur, welche, unabhängig von den Handlungen der moralischen, sich vervollkommnet und verschlimmert, Vergnügen oder Schmerz verursacht. So haben die sinnlich-vernünftigen Wesen die Stoffe ihrer Prüfungen in der ihnen zugetheilten sinnlichen Natur selbst.

§. 713.

Allein die ganze physische Natur ist für das moralische Wesen eine unendliche Quelle von Prüfungen und allenthalben verbreiteten Reizen zum Abfalle von dem Sittengesetze (§. 712.). Sie stellt zwar überall Werke und Auftritte dar, welche einen Urheber und Anordner von unermesslicher Macht und Kunstverstande verrathen; sie führt aber auch durch die Nichtübereinstimmung ihrer Wirkungen mit dem Sittengesetze, durch ihre, keinesweges mit dem Gesetze harmonirende, Vertheilung der irrdischen Glückseligkeit an Wesen ohne Würde, und Wesen, die ihre angeborne Würde verläugnen, durch die Häufung von Elend über Wesen von wahrem Verdienst, überhaupt durch den Contrast, welchen sie gegen die Anlage einer moralischen Welt in der Vernunft macht, die sinnlich-vernünftigen Wesen in Versuchung, an der Wahrheit des moralischen Weltplans, einer ihm im Ganzen entsprechenden Weltregierung, am Dasein eines Gottes und der Heiligkeit der Pflicht zu zweifeln.

§. 714.

Diese Versuchung ist eine bewundernswürdig angelegte Prüfung in der moralischen Stärke; der moralische

lische Mensch nimmt sie für eine höhere Aufforderung, sich zur reinen sittlichen Güte, ohne nahe Aussicht auf Belohnung, zu bilden, und so erscheint die physische Welt da am meisten harmonisch mit dem Plane der moralischen im Ganzen, wo sie im Einzelnen einer disciplinarischen Bildungsepoche von dem Sittengesetze abzuweichen scheint.

§. 715.

Das physische Uebel ist unangenehme Empfindung, bewirkt durch die mechanischen Thätigkeiten der Naturkräfte; das moralische Uebel aber ist unangenehme Empfindung, als Folge des Bösen, mithin bewirkt durch Freiheit. Das moralische Böse verhält sich also zum moralischen Uebel wie Grund zur Folge.

§. 716.

In einer Welt, wo den vernünftigen Wesen Freiheit gegeben werden musste, um sich durch Tugend Glückseligkeit zu erwerben, konnte das moralische Böse nicht fehlen; eben so wenig konnte ihnen das Vermögen angenehmer und unangenehmer Empfindungen abgehen, weil ein sinnliches Begehrungsvermögen für die Einrichtung ihrer Natur nothwendig war.

§. 717.

Sobald aber schon während der disciplinarischen Epochen Tugend und Glückseligkeit im Ebenmaasse stünden, sobald würde der höhere Werth und das wahre Verdienst moralischer Handlungen wegfallen, weil man blos Tugend ausübte, um durch sie glücklich zu werden, nicht aber ihres innern Gehaltes wegen. Daher musste, ohne Verhältniss gegen Verdienst und Schuld, Glückseligkeit nach blos mechanischer Gesetz-

Gesetzmäſsigkeit der Cauſſalität der Naturkräfte vertheilt werden.

§. 718.

Wir können aber im moraliſchen Glauben überzeugt ſein, daſs alle für itzt ſo ſcheinende Geſetzloſigkeit, in Vertheilung des Uebels, im Ganzen der Exiſtenz der Welt ſich in vollkommene Harmonie auflöſen werde. Es würde aber vermeſſen ſein, die Art und Weiſe davon beſtimmen zu wollen.

§. 719.

Die Vollkommenheit der Welt, als der beſten, beruht nicht auf der Empfänglichkeit des Individuums für Moralität, noch auf der Anlage aller ſinnlichen Weſen für Glückſeligkeit; ſie wird auch keinesweges durch das Daſein des phyſiſchen und moraliſchen Uebels unterbrochen; gegen ſie zeugen nicht die Verirrungen des Menſchen in ſeiner Kultur; ſie iſt alſo nicht im Einzelnen zu ſuchen und zu erwarten; ſie beruht vielmehr 1) auf der Einheit des moraliſchen Weltplans, der alle andre Zwecke in ſich vereinigt, und alle moraliſche Weſen abſolut verbindet; 2) auf dem Daſein der zureichenden Anlagen, Vermögen und Kräfte, und der überall angelegten wirkſamſten Mittel ſeine Realiſirung einzuleiten und zu befördern; 3) auf dem fortſchreitenden Uebergewicht des Guten, im Ganzen, über das Unvollkommne und Schlechte, und der ſtufenweiſen Ausgleichung der Disharmonie zwiſchen Tugend und der durch ſie erworbnen Glückſeligkeit.

§. 720.

Die Entwickelung der doppelten Teleologie der Natur- und der moraliſchen Welt führt

auf den Endzweck der Menschheit, auf den moralischen Weltplan des Ganzen hin, den sich die Vernunft nicht anders denken kann, als in der völlig realisirten Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit. Da nun aber in solchen disciplinarischen Epochen, wie das gegenwärtige Leben z. B. ist, die Aussicht auf diese Harmonie unsicher und ungewiss ist, so fragt es sich, ob die Vernunft, nach den beiden von ihr aufgestellten Gesetzgebungen, befugt sei, die völlige Realisirung ihres grossen Weltplans auch über die Grenzen eines Erdenlebens hinaus zu setzen, und diesen Weltplan in Gegenden und Zustände überzutragen, die an sich ganz ausserhalb des Kreises der sinnlichen Gewahrnehmung liegen?

§. 721.

Die Teleologie der Natur giebt nur einzelne, unzureichende Winke und Aussichten, dass keine gänzliche Vernichtung im Reiche lebendiger Kräfte sei; dass wir die Kraft an sich selbst nicht erkennen, wohl aber das Organ, durch welches sie im Reiche der Erscheinungen wirket; dass also nur das letztere zerstört und aufgelöst werde, keinesweges aber die Kraft selbst. Alles aber, was uns die Teleologie der Naturwelt aufstellt, ist nur Kreisbewegung, ohne Stillstand und Untergang; Fortschritt und höhere Veredlung findet nicht in ihr statt.

§. 722.

Eben so führt die Betrachtung der Ordnung, Harmonie und Zweckmässigkeit in ihren Einrichtungen auf ein Wesen von unendlichem Verstande und unendlicher Kraft; aber aus den Anlagen und aus der Verfassung der vorliegenden Welt kann nicht auf ein, nach moralischen Zwecken schaffendes, Wesen, das

durch

durch den heiligſten Willen Urheber eines moraliſchen Weltplans des groſsen Ganzen iſt, geſchloſſen werden.

§. 723.

Die Teleologie der Naturwelt reicht alſo nicht hin, ein bleibendes, dauerhaftes und völlig zureichendes Gebäude der Vernunftreligion aufzuführen; ſie reicht zwar hin, den Gedanken an ein von der Welt verſchiedenes, verſtändiges und allmächtiges Weſen in uns hervorzubringen und zu unterhalten, auch die Furcht vor gänzlicher Vernichtung unſers Weſens durch die Aufſtellung der Geſetze zu entfernen, durch welche eine ewige Palingeneſie im Reiche lebendiger Kräfte hervorgebracht wird; ſie reicht aber nicht hin, eine unerſchütterliche, ſubjective Ueberzeugung (einen moraliſchen Glauben) in dem ſinnlich-vernünftigen Weſen hervorzubringen, daſs ein ununterbrochner Fortſchritt in der moraliſchen Veredlung und Reife das, auf Erden in einer diſciplinariſchen Epoche lebende, Individuum erwarte, und daſs ein unendliches heiliges (nach den beſten Zwecken handelndes), in der überſinnlichen Welt exiſtirendes (alſo nicht erkennbares und völlig von der Welt verſchiednes) Weſen den Grund der künftigen völligen Vollendung und Ausführung des moraliſchen Weltplans in ſich enthalte.

§. 724.

Die natürliche Religion, in wie fern man ſie als den Innbegriff von Gründen darſtellt, das Daſein eines Gottes und den Grund unſrer Erwartungen für ein zukünftiges Leben lediglich aus der Betrachtung der Geſetzgebung und Zweckmäſsigkeit der Natur herzuleiten, iſt alſo ein groſser, verunglückter Verſuch; der aber in der Geſchichte der Religionen in dop-

doppelter Hinsicht wichtig und ehrwürdig ist; theils in wie fern er den Gang der religiösen Kultur jedesmal ganz genau unter den Menschen bezeichnet und die stufenweisen Fortschritte des menschlichen Geistes zur höhern Ansicht und zum freiern Genusse der Wahrheit charakterisirt; theils aber auch, in wie fern er das Vehikel ward, von dem die höhern Untersuchungen ausgiengen, und durch das die moralische Religion begründet und vorbereitet wurde.

§. 725.

Da nun die Teleologie der Naturwelt, die ohnehin vor dem Forum der Vernunft, in Beziehung auf die Teleologie der moralischen Welt, die niedere ist, nicht hinreicht, den Menschen über den Grund seiner Erwartung für die unnachlaſslich gebotne Realisirung des moralischen Weltplans völlig aufzuklären und zu beruhigen, so sucht er die Teleologie der moralischen Welt mit ihr zu vereinigen, und jene Aussichten durch diese subjectiven Gründe zu verstärken und zu erhöhen.

§. 726.

Die moralische Religion hat daher augenscheinliche Vorzüge vor der natürlichen, und indem sie sich an dieselbe anschlieſst (nicht etwa dieselbe unterdrückt und aufhebt), und die doppelten Gründe, die sie vereinigt aufstellen, zu einem zusammenhangenden Ganzen verbinden, setzt sie den Menschen in den Stand, mit sich selbst in Frieden und Harmonie zu kommen.

§. 727.

Ihr charakteristischer Vorzug vor der natürlichen besteht aber darinn, daſs sie nicht von der Erscheinungs-

welt

welt ausgeht, ſondern ſich an das Bewuſstſein, als Factum, und an die in demſelben gegebnen Thatſachen hält, und nicht eher ihre Gründe und Reſultate aufſtellt, als bis nach vorhergegangner ſtrenger Prüfung der Vermögen und Kräfte des menſchlichen Gemüths, die Grenzen zwiſchen der ſinnlichen und überſinnlichen Welt eben ſo ſcharf gezogen worden, als ſie vorher die Functionen der Vermögen und Kräfte des menſchlichen Gemüths völlig genau verzeichnet hatte.

§. 728.

Sie führt auf kein Erkennen und Wiſſen hin, ſondern begründet lediglich einen moraliſchen Glauben. Dieſer iſt aber keineswegs ein bloſser Wunſch oder ein Bedürfniſs des Menſchen. Denn jeder, auch der moraliſche Beweiſs, muſs in der Ableitung des Schluſſes aus den Vorderſätzen theoretiſch ſein, d. i. nach den Regeln der Logik, dem Satze des Widerſpruchs gemäſs, geführt werden. Das nun, wodurch der moraliſche Beweis ſich von dem theoretiſchen im engern Verſtande (dem ſpeculativen) unterſcheidet, iſt das oberſte Princip, von welchem er ausgeht. Iſt dies ein theoretiſcher Satz, der ausſagt, was iſt, ſo iſt der Beweis ſpeculativ; iſt es ein practiſcher Satz, der ausſagt, was ſein ſoll, ſo iſt es ein moraliſcher Beweis. Alle Sätze, die mit einem wahren Princip zuſammenhängen (wie z. B. die Unſterblichkeit mit dem Endzwecke der moraliſchen Welt) daſs, wenn ſie nicht wahr wäre, auch jener nicht wahr bleiben könnte, müſſen eben ſo wahr ſein, als jenes Princip ſelbſt, und durch dieſen logiſchen Grundſatz wird auch jeder moraliſche Beweis bewährt. Dieſe Beweiſe geben zwar keine Einſicht in die innere Beſchaffenheit der Gegenſtände, die ſie betreffen, ſie geben aber doch nothwendige Wahrheit, und können bei den Unterſuchungen

über

über Gegenstände der übersinnlichen Welt nicht entbehrt werden. Ein solcher Beweiss ist für einen jeden überzeugend, welcher sich des Princips als eines wahren Princips einmal bewusst ist, ohne zu erfordern, dass er nach jenem Princip bereits zu handeln gewohnt sei, so wie ein mechanischer Grundsatz seine Wahrheit auch für den behält, der nie etwas darnach verfertigt hat.

§. 729.

Die moralische Religion ist daher der Innbegriff der in der practischen Vernunft enthaltnen Gründe für die Realisirung des moralischen Weltplans durch unsterbliche Wesen, und für die Vollendung desselben durch ein Wesen der übersinnlichen Welt.

§. 730.

Der Zusammenhang des Glaubens an Unsterblichkeit und Gottheit mit dem Sittengesetze der Vernunft und dem moralischen Weltplan, beruht auf folgenden Momenten:

§. 731.

Die Vernunft, die die Teleologie der Natur- und der moralischen Welt in sich zu Einem Ganzen vereinigt, giebt in Angemessenheit zu dieser Gesetzgebung dem sinnlich-vernünftigen Wesen auf, Tugend und Glückseligkeit, als die beiden letzten Zwecke der beiden Theile seiner Natur, zu einem letzten oder Endzwecke zu vereinigen, und erhebt, vermöge der Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihrer Forderungen und Gesetze, diesen Endzweck zu den moralischen Weltplan des Ganzen. Aber dieser erhabne Weltplan, dieser unnachlasslich und unbedingt aufgegebne Endzweck für ein Reich moralischer Wesen, kann nicht innerhalb der Grenzen dieses Erdenlebens, nicht während der gegen-

genwärtigen Verbindung der menſchlichen Organiſation mit dem Gemüthe erreicht werden; die Kürze des menſchlichen Lebens, die nur langſam und ſtufenweiſs fortſchreitende Entwickelung und Ausbildung der menſchlichen Kräfte, die ſcheinbare Disharmonie zwiſchen den Geſetzen, an welche die Erſcheinungswelt, und denen, an welche das Reich moraliſcher Intelligenzen gebunden iſt, das Misverhältniſs zwiſchen Tugend und Beſeligung, könnten wirklich das ſinnlich-vernünftige Weſen in die Verſuchung führen, an der dereinſtigen Realiſirung dieſes moraliſchen Weltplans zu zweifeln; nichts deſto weniger gebietet, bei aller Kürze des menſchlichen Lebens, bei aller ſcheinbaren Disharmonie zwiſchen der Geſetzgebung, der Natur- und der moraliſchen Welt, die Vernunft unnachlaſslich und unbedingt, dieſen Endzweck zu realiſiren.

§. 732.

Soll nun das moraliſche Weſen nicht im ewigen Widerſpruche mit ſich ſelbſt ſtehen, indem es auf dieſe Art, wenn es nehmlich die Forderungen des Sittengeſetzes gegen die Dauer einer Exiſtenz in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge hält, nie mit ſich ſelbſt einig werden und die Harmonie zwiſchen ſeine Kräfte und zwiſchen die ſucceſſive Entwickelung und Ausbildung derſelben bringen kann, nach der es doch mit jeder freien Thätigkeit ſeines Willens ringt, — ſo muſs es in dem erhabnen Drängniſſe, wo es weder ſein, ſich im Bewuſtſein ankündigendes und in ſeinen Forderungen unnachlaſslich und unbedingt gebietendes, Sittengeſetz, noch den aus demſelben reſultirenden Endzweck oder moraliſchen Weltplan zu realiſiren aufgeben, dieſen moraliſchen Weltplan aber innerhalb der Grenzen eines Erdenlebens durchaus nicht vollſtändig realiſiren kann, (den es doch vollſtändig, zur Befriedigung

der

der Vernunft, realisiren soll,) berechtigt sein, eine grenzenlose Dauer seines Ichs, verbunden mit dem Bewusstsein der Persönlichkeit und der jedesmaligen Rückerinnerung an alle, bereits als vernünftiges Wesen verlebte, Daseinszustände anzunehmen, um in höhern Verbindungen und in einer neuen Ordnung der Dinge das weiter zu realisiren, zu dem es sich unnachlasslich streng verbunden fühlt, und dessen Realisirung es sich mit allen seinen Kräften nähert.

§. 733.

Je mehr sich aber dieser moralische Weltplan in seinem ganzen Umfange dem vernünftig-sinnlichen Wesen darstellt, um so mehr überzeugt sich dasselbe, dass es diesen moralischen Weltplan nie ganz erreichen könne, eben weil er das höchste, für vernünftig-sinnliche Wesen vorgezeichnete, Ideal der practischen Vernunft ist; denn mit dem Momente, wo der Mensch dieses Ziel erreicht hätte, oder erreichen könnte, würde seine Unsterblichkeit, die nothwendig und allein in diesem ununterbrochnen Fortschritte, in dieser grenzenlosen und stufenweiss weiter fortschreitenden Annäherung an den moralischen Weltplan besteht, aufhören müssen; denn das, wozu sie nur Mittel war, wäre erreicht, und der Mensch das vollendete reife Wesen geworden, das er zu werden durch die Vernunft bestimmt ist.

§. 734.

Das Ziel des Menschen ist also unendlich, daher ist auch sein Weg zu diesem Ziel unendlich, d. h. er kann nie geendigt, das Ziel selbst kann nie erreicht werden, und je mehr wir uns demselben nähern durch sittliche Reife und Bildung, je mehr wir also wirklich den moralischen Weltplan an unserm Theile realisiren,

um

um so weiter wird sich doch dieses Ziel in die Ferne hinaus verlieren, und es dem moralischen Wesen bestätigen, dass seine Bestimmung nicht Vollkommenheit (das Ideal) selbst, sondern eine ins Unendliche fortgehende Annäherung an dieselbe ist.

§. 735.

Der Mensch würde also nicht zu einer ewigen Dauer bestimmt sein, wenn er je sein Ziel erreichen könnte, und wenn seine gesammte Thätigkeit und fortschreitende Bildung mehr als die blosse Annäherung an dieses Ziel beabsichtigte. Die Dauer seiner Persönlichkeit hängt also einzig von der Realisirung und stufenweisen Annäherung an diesen Endzweck ab, und da der Mensch blos durch sittliche Güte und durch freie, dem Sittengesetze angemessene, Handlungen würdig werden und sich das Verdienst, das Anrecht auf Glückseligkeit erwerben kann und soll; so müssen alle die Epochen, wo noch Disharmonie zwischen der Ausübung des Sittengesetzes und der dadurch zu erwerbenden Beseligung statt findet, Epochen der Vorbereitung, Erziehung und Prüfung sein, auf welche, in einem nothwendig zusammenhängenden, und durch ein allgemeines Gesetz verbundnen Reiche moralischer Wesen, nur langsam die Epochen der Compensation eintreten, eben weil nur durch verdiente und durch freies, selbstthätiges Wirken der Vernunft erworbne Würdigkeit für Glückseligkeit, der Mensch für die stufenweise Verbindung derselben mit der sittlichen Veredlung heranreifen kann.

§. 736.

Die Gegend im Weltall aber, wo, nach dem Plane des grossen Ganzen, unsre moralische Erziehung weiter fortgesetzt und eine immer höher steigende Rei-

ſe derſelben vorbereitet werden ſoll, kann nicht näher von uns beſtimmt werden, und die Philoſophie würde ihre Grenzen überſchreiten, und in die überſinnliche Welt eindringen zu dürfen wähnen, wenn ſie dies näher beſtimmen wollte.

§. 737.

Daſs aber das Weltall und die unzähligen Sonnen- und Milchſtraſsenſyſteme, die wir, nur neuerlich, in demſelben entdeckt haben, nicht unbevölkert ſein werden, hoffen wir zu der Allgemeinheit und Weisheit eines Planes, der ſchon innerhalb der Erſcheinungswelt und durch das Sittengeſetz der Vernunft ſo unendlich erhabne Zwecke anlegte, und ihre künftige höhere und freiere Erreichung vorbereitete.

§. 738.

Da der Charakter der Menſchheit aus der Vereinigung einer ſinnlichen und einer vernünftigen Natur zu dem Ganzen einer Perſon beſteht, und der Endzweck der vernünftig-ſinnlichen Weſen aus der Vereinigung der beiden iſolirten Zwecke dieſer beiden Theile der menſchlichen Natur zu einem letzten Zwecke hervorgeht, dieſer letzte Zweck unſers Daſeins aber keinesweges auf Erden erreicht wird und erreicht werden kann; ſo ſcheint es ſich von ſelbſt zu ergeben, daſs, wenn der Charakter der Gattung von Weſen, der wir zugehören, nicht ganz aufgehoben werden, und der Endzweck ihrer Natur dereinſt erreicht werden ſoll, dieſe Weſen in den höhern Gegenden, wo ihre Fortbildung geſchehen ſoll, wieder in Verbindung mit einer neuen Organiſation treten müſſen, die dann nur veredelter, reiner und den Fortſchritten des Gemüths vollkommen angemeſſen ſein wird, um demſelben nehmlich wieder zum Vehikel zu werden, mit der Er-

ſchei-

ſcheinungswelt, die doch im ganzen (materiellen) Weltall angetroffen werden wird, in Verbindung treten zu können.

§. 739.

Da nun aber, vermittelſt der menſchlichen Freiheit, die ſinnlich-vernünftigen Weſen mit einem ſehr ungleichen Grade der Reife und moraliſchen Veredlung von dieſer erſten Erziehungsanſtalt und diſciplinariſchen Epoche abtreten, ſo muſs auch die Ausgleichung von Verdienſt und Schuld in verſchiednen Verhältniſſen und Verbindungen beſonders ein Zweck unſers künftigen Lebens ſein, denn ohne dieſe Ausgleichung iſt die Realiſirung des höchſten Gutes nicht gedenkbar.

§. 740.

Rächende Strafen können als ſolche in dem Plane einer heiligen Weltregierung nicht getroffen werden, wohl aber beſſernde und erziehende, in wie fern nehmlich dasjenige Weſen, welches das menſchliche Geſchlecht zur Vollkommenheit erzieht, durchaus nicht ſelbſt von den Geſetzen abweichen kann, an welche es die Bildung und Reife der ſinnlich-vernünftigen Weſen geknüpft hat. Gott leitet und behandelt ſie demnach nach der Strenge der unwandelbaren ſittlichen Geſetze, und kann keine Folge der Handlungen aufheben und erlaſſen (keine Strafen), die ſich ein moraliſches Weſen durch ſeine Freiheit zugezogen hat.

§. 741.

Die Vermögen und Kräfte, die, während der gegenwärtigen Epoche unſers Daſeins, weſentlich zur Natur der Menſchheit gehörten, werden auch jenſeits durchaus nicht fehlen können; Vorſtellungs- Gefühls- und Begehrungsvermögen; Darſtellungs- Urtheils- und

Thatkraft werden auch in einem höhern Zustande statt finden, nur daſs sie, mit neuen Formen begabt, auf eine andre Art in die Erscheinungswelt einwirken und vermittelst eines reichern Stoffes der von derselben durch die Organisation dem Gemüthe zugeführt werden wird, die Wirksamkeit derselben auſserordentlich erhöhen werden.

§. 742.

Da zwischen allen Daseinszuständen, die von vernünftig-sinnlichen Wesen verlebt werden, ein nothwendiger Zusammenhang statt finden muſs, und sie sich wie Ursachen und Folgen gegen einander verhalten werden, so werden auch die neuen Formen in der höhern Gegend des Weltalls den Formen des vorigen Lebens keinesweges widerstreiten. Sie werden sich vielmehr harmonisch an sie anschlieſsen, und die nach ihnen gesetzmäſsigen Wirkungen unsrer Vermögen werden mit den, nach den Formen des vorigen Lebens gesetzmäſsigen, Wirkungen eben dieser Vermögen im innigen Zusammenhange stehen.

§. 743.

Nach der gegenwärtigen Einrichtung unsers Vorstellungsvermögens können wir die Fortdauer nach dem Tode nur vermittelst der Form der Zeit denken, ohngeachtet die Vernunft derselben keine objective Realität beilegen kann. Wir können keine grenzenlose, ewige Dauer ohne die Versetzung derselben in die Zeit denken, damit ist aber noch nicht völlig ausgemacht, ob die Zeitform, die der gegenwärtigen Periode unsrer moralischen Bildung vollkommen angemessen ist, auch eine nothwendige Bedingung der gesammten Veredlung unsrer Natur während unsers künftigen Daseins sein werde.

§. 744.

Einer unendlichen Dauer fehlt daher als solcher, die Zeit als Maas derselben gänzlich, und von ihrer Grösse ermangeln wir eines völlig bestimmten Begriffes. Der Begriff einer unendlichen Dauer ist daher, weil, wo es keine Zeit giebt, auch kein Ende statt hat, blos ein negativer, wodurch wir in unsrer Erkenntnifs nicht um einen Fufs breit weiter kommen, sondern wodurch nur gesagt wird, dafs der Vernunft, in practischer Rücksicht auf den Endzweck der menschlichen Natur, auf dem Wege einer beständigen Veränderung nie Genüge gethan werden kann; ob zwar auch, wenn sie es mit dem Princip des Stillstandes und der Unveränderlichkeit der Weltwesen versucht, sie sich eben so wenig in Ansehung ihres theoretischen Gebrauchs genug thun, sondern vielmehr in gänzliche Gedankenlosigkeit gerathen würde; da ihr denn nichts übrig bleibt, als sich eine ins Unendliche (in der Zeit) fortgehende Veränderung, in beständigem Fortschreiten zum Endzweck, zu denken, bei welchem die Gesinnung (welche nicht, wie jenes, ein Phänomenon sondern etwas Uebersinnliches, mithin nicht in der Zeit veränderlich ist) bleibt und beharrlich dieselbe ist. Die Regel des practischen Gebrauchs der Vernunft, dieser Idee gemäfs, will also nichts weiter sagen, als: wir müssen unsre Maxime so nehmen, als ob bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Bösen zum Guten unser moralische Zustand der Gesinnung nach (das Noumenon) gar keinem Zeitwechsel unterworfen wäre. — Dafs aber einmal ein Zeitpunct eintreten wird, wo alle Veränderung (und mit ihr die Zeit selbst) aufhört, ist eine die Einbildungskraft empörende Vorstellung; alsdann wird nehmlich die ganze Natur starr und gleichsam versteinert: der letzte Gedanke, das letzte Gefühl blei-

ben alsdann in dem denkenden Subject **stehend** und ohne Wechsel immer dieselben. Für ein Wesen, welches sich seines Daseins und der Grösse desselben (als Dauer) nur in der Zeit bewusst werden kann, muss ein solches Leben, wenn es anders Leben heissen kann, der Vernichtung gleich scheinen, weil es, um sich in einen solchen Zustand hineinzudenken, überhaupt etwas denken muss, **denken** aber ein Reflectiren enthält, welches selbst nur in der Zeit geschehen kann.

So erklärt sich **Kant** selbst in einer Abhandlung in der **Berliner Monatsschrift** Juny 1794. S. 495 ff: **das Ende aller Dinge.**

§. 745.

Der **Glaube an Unsterblichkeit**, an grenzenlose Fortdauer des moralischen Wesens mit dem Bewusstsein der Persönlichkeit und der Rückerinnerung an alle bereits verlebte Daseinszustände hat zu seiner Begründung keiner fremden Hülfe nöthig, da die Vernunft, die ihn aufstellt, sich selbst Gesetz ist, und da ihr moralischer Weltplan a priori feststeht, keiner empirischen Stützen bedarf, sondern auf dem unerschütterlichen Pfeiler eines Factums im Bewusstsein, auf dem Sittengesetze, beruht. Da aber diese moralische Ueberzeugung blos eine subjective Denkart des sinnlich - vernünftigen Wesens ist, der kein Object entspricht; da überhaupt die Realisirung des unbedingt gebotnen Weltplans von der subjectiven Reife des moralischen Wesens oder von seinen innern Zuständen abhängt, so kann der letzte zureichende Grund für dieses practische Ideal nicht in dem Menschen selbst enthalten, noch weniger in der Sinnenwelt und also durch Erfahrung zu erkennen sein.

§. 746.

Zwar würde der moralische Weltplan das sinnlich-vernünftige Wesen verbinden und unnachlaſslich verbinden, wenn er auch nicht in einem übersinnlichen Wesen seine letzte Begründung hätte, und in so fern würde der Mensch zur Moralität, zur Ausübung der Pflicht verbunden sein, wenn auch niemals Friede und Harmonie dadurch zwischen seine Kräfte kommen sollte (Moral würde sein können ohne Religion); aber der Mensch ist auch durch das höchste Bedürfniſs seiner practischen Vernunft genöthigt, über das Ideal des höchsten Gutes (boni summi) hinaus noch einen Schritt zu thun, und die letzte Begründung desselben (der völlig realisirten Harmonie zwischen Tugend und Beseligung) in der Idee des vollendeten Gutes (boni consumati) zu suchen, das er in einem Wesen der übersinnlichen Welt als völlig realisirt denkt, welches aber, als ein übersinnliches Wesen, nicht erkannt noch seine Natur begriffen werden kann.

§. 747.

Das Ideal des höchsten Gutes war der Mensch berechtigt in den Kreis seiner Thätigkeit herabzuziehen, und da es zum Theil aus dem letzten Zwecke der Erscheinungswelt (der Glückseligkeit) resultirte, so lieſs es sich zum Theil auch in derselben realisiren; zum Theil aber bestand es in einem Bedingnisse der übersinnlichen Welt und in so fern konnte wohl vermittelst der übersinnlichen Anlagen des Menschen, seine Realisirung begonnen, aber wegen der Verbindung der sinnlichen Natur des Menschen mit einer übersinnlichen nie ganz erreicht werden. Diese unendliche Annäherung an dasselbe, ohne es doch je ganz erreichen zu können, ist die nothwendige Aufgabe an ein sinn-

lich-vernünftiges Wesen, dessen Charakter eben in der Vereinigung einer sinnlichen und einer vernünftigen Natur zu dem Ganzen Einer Person besteht, und das, um es erreichen oder sich doch grenzenlos demselben nähern zu können, Unsterblichkeit oder ununterbrochene Fortdauer des Charakters der Menschheit (und sollte sie durch den Tod unterbrochen werden, die Wiederherstellung dieses Charakters durch Mittheilung einer neuen Organisation an das Gemüth) verlangt. — Das Ideal des vollendeten Gutes ist aber der Vernunft fast ganz unzugänglich, weil dieser Idee in keiner Rücksicht ein Object der Sinnenwelt entspricht, und die Vernunft nie den Gedanken unterhalten kann, dieses Ideal realisiren zu wollen, das, da es weit über die Sinnlichkeit und die Grenzen derselben (Raum und Zeit) hinausliegt, in seiner Natur nicht ergründet noch begriffen werden kann.

§. 748.

Diese Idee des vollendeten Gutes ist aber der letzte Gedanke, bei dem die Vernunft stille stehen muss, da über dieses Ideal hinaus kein höherer Begriff der moralischen Wesen aufgefasst werden kann; auf diese Idee wird sie aber durch ein subjectives Bedürfniss hingeführt, das, in wie fern es aus der ewigen Gesetzgebung der moralischen Vernunft hervorgeht, völlig consequent und keinesweges eine Verirrung der Vernunft in die Regionen der übersinnlichen Welt ist. Die Teleologie der moralischen Welt verlangt nehmlich ihre letzte Begründung; die Aufgabe des moralischen Weltplans ist ein Factum, und er soll realisirt werden; aber wer gab ihn auf? wer sichert für eine grenzenlose Zukunft seine wirkliche dereinstige höhere Erreichung, da er von aller Erfahrung unabhängig, und das höchste Resultat der stufenweiss reifenden und in ihrer Vervoll-

kommnung weiter fortschreitenten Vernunft ist? — Das Ideal daher, das ihr zu realisiren geboten ist, und das ihr ununterbrochen vorschwebt, (das höchste Gut) setzt die Realisirung des höchsten Ideals der Vernunft, das sie blos in der Idee berühren und in die übersinnliche Welt allein (nicht in die Verbindung eines intelligiblen Charakters mit einem Sinnenwesen zu Einer Person) versetzen kann, in einem existirenden Wesen voraus, das in sich den letzten zureichenden Grund aller Moralität, aller durch dieselbe möglichen Gesetzgebung und Harmonie zwischen den menschlichen Kräften, und der dereinstigen Realisirung des moralischen Weltplans, oder richtiger, der ewigen stufenweisen Annäherung der moralischen Wesen an denselben, enthält.

§. 749.

Diese Idee des vollendeten Gutes, das in einem Wesen der übersinnlichen Welt, dem alle moralische Vollkommenheiten im uneingeschränktesten, eminentesten Sinne zukommen müssen, gedacht wird, kann blos in einem moralischen Glauben umschlossen werden, und mit der consequenten Aufstellung dieser Idee, mit der Annahme einer moralischen Gottheit, wird die moralische Religion begründet.

§. 750.

Wenn Religion überhaupt die freie Beziehung des Willens auf die Gottheit ist, so kann sie nach unendlichen Graden und Modificationen verschieden sein, und die Geschichte der Religionen der Vorwelt liefert uns Resultate genug in dieser Hinsicht. Die moralische Religion aber, die nur aus den mangelhaften Versuchen der nur halb entwickelten Vernunft langsam in der Zeiten Reife hervorgehen konnte, beruht

ruht auf wenigen und höchst einfachen Momenten: Erkenntniss unsrer Pflichten, worunter denn auch die Pflicht zu jeder Zeit gut zu sein, unabgesehen, welcher Zustand der vorige sei, gerechnet werden muss, welches die Möglichkeit einer Rückkehr vom Bösen in sich schliesst; Glaube an eine moralische Fortdauer nach dem gegenwärtigen Leben; Glaube an Gott, als der Bedingung jener Fortdauer, um nehmlich den Menschen in Frieden und Harmonie mit sich selbst zu bringen.

§. 751.

Der völlige Zusammenhang einer aus der practischen Vernunft resultirenden moralischen Religion ist aber folgender: 1) wirkliche Anerkennung der moralischen Gesetzgebung, welche im Wesen der Vernunft enthalten ist, nach dem ganzen Umfange ihrer verbindenden Kraft; 2) daraus hergeleitete Anerkennung eines alle gerechte Forderungen der Vernunft befriedigenden moralischen Weltplans, nach welchem die vernünftigen Wesen Zwecke an sich in der Schöpfung, Tugend und Glückseligkeit in Harmonie aber Endzweck der Welt ist; 3) damit verbundne Ueberzeugung, dass für diesen Endzweck nur eine unendliche Annäherung an denselben statt finden könne, also unendlicher Fortschritt im Wachsthume an sittlicher Güte und angemessener Glückseligkeit; 4) daraus entspringende Einsicht der Nothwendigkeit endloser Fortdauer mit Bewusstsein der Persönlichkeit und Rückerinnerung, als der Bedingung der Möglichkeit, unendlicher sittlicher Vervollkommnung und Beseligung; 5) Nothwendigkeit, die künftige Ausführung des moralischen Weltplans im Glauben zu umschliessen, weil ohne ihn das moralische Wesen nicht mit sich einig werden kann; 6) Ohnmöglichkeit, sich die künftige

Reali-

Realisirung des moralischen Weltplans denken zu können ohne Voraussetzung einer moralischen Gottheit.

§. 752.

Die Vernunft legt aber der Gottheit, nach der Analogie der Vermögen und Kräfte der menschlichen Natur, gewisse Eigenschaften bei, nicht in dem Wahne, um dadurch wahre und absolute Beschaffenheiten in dem Wesen Gottes darstellen zu wollen (dies ist dogmatischer Anthropomorphismus), sondern (symbolisch) um das Verhältniss begreiflich zu machen, in welchem Gott gegen die Welt und die moralischen Wesen gedacht werden muss. Sie legt ihm daher die Beschaffenheiten bei, ohne die er nicht als das allervollkommenste Wesen, als Schöpfer und Erhalter der Welt (in theoretischer Hinsicht), und als der künftige Vollender des moralischen Weltplans (in practischer Hinsicht) gedacht werden könnte.

§. 753.

Eine Eigenschaft Gottes drückt also einen im Wesen Gottes enthaltenen zureichenden Grund für Zwecke und Wirkungen aus, welche die moralische Vernunft, wegen ihres eignen Endzwecks, als nothwendig voraussetzen muss.

Der Anthropomorphismus drückt die Bestimmung göttlicher Eigenschaften nach der Analogie der Vermögen der menschlichen Natur aus, und ist nur in so fern erlaubt, als er in einem wesentlichen Bedürfnisse der Vernunft gegründet ist. Dass und wie er dogmatisch oder symbolisch sein könne, zeigte der §. 752.

§. 654.

Die Formel der Exposition jeder symbolisch-anthropomorphistischen Vorstellung Gottes ist: wie sich ein gewisses

gewisses menschliches Vermögen eine gewisse menschliche Eigenschaft verhält zu einer gewissen Art menschlicher Wirkungen, so verhält sich zu einer gewissen Wirkung Gottes der im Wesen desselben befindliche zureichende Grund derselben.

§. 755.

Man theilt die Eigenschaften Gottes in metaphysische und moralische. Die sämmtlichen metaphysischen Eigenschaften Gottes gehen von dem Begriffe eines allervollkommensten, absolut nothwendigen Wesens aus, und haben ihren Grund in dem Bedürfnisse der theoretischen Vernunft, die für die Vollkommenheiten der vorliegenden Welt einen letzten zureichenden Grund in den Eigenschaften eines übersinnlichen Wesens zu suchen berechtigt ist.

§. 756.

Zu diesen metaphysischen Eigenschaften gehören α) als *positive*: 1) Allvollkommenheit, dass er alle gedenkbare Realitäten im höchsten Grade besitzt; 2) absolute Nothwendigkeit; dass er seinem Dasein nach absolut unbedingt und unabhängig ist; 3) absolute Freiheit, dass er den absolut unbedingten Grund aller seiner Wirkungen enthält;

§. 757.

β) als *negative*: 1) Unendlichkeit; dass keine endliche Kraft einen Maasstab für die göttliche abgeben kann; 2) Unermesslichkeit; dass keine Zahl fähig ist, das Verhältniss der Grösse Gottes zu Raum und Zeittheilen zu bestimmen; 3) Einfachheit; dass alle Bedingungen der Zusammensetzung von Gott ausgeschlossen werden müssen; 4) Ewigkeit; dass

Gott

Gott über alle Bedingungen und Beschränkungen der Zeit erhaben ist; 5) Allgegenwart; dass er frei ist von allen Verhältnissen und Beschränkungen des Raumes.

Die Allmacht Gottes, das Vermögen der Realisirung alles Möglichen, liegt im Begriffe der Allvollkommenheit (§. 756).

§. 758.

Von den metaphysischen Eigenschaften unterscheiden wir die moralischen (§. 755). Unter diesen denken wir uns den in dem Wesen der Gottheit enthaltenen Grund der künftigen völligen Realisirung des moralischen Weltplans, nach der Analogie der menschlichen Vermögen. Die Vernunft ist durch ein dringendes Bedürfniss genöthigt, der Gottheit diese Eigenschaften beizulegen, weil sie, ohne die Annahme derselben, nicht über die Mögligkeit des höchsten Gutes und über die Möglichkeit der Realisirung des moralischen Endzwecks der Welt beruhigt werden kann.

§. 759.

Zu diesen moralischen Eigenschaften gehören: 1) Heiligkeit (die höchste practische Vernunft in Gott), weil Gott das Beste, die Realisirung des höchsten Gutes unbedingt will; er ist nicht dem Sittengesetze unterworfen, und seine Freiheit besteht nicht in Auswahl des Bessern, sondern darinn, dass er den Grund des Guten enthält, ohne alle Möglichkeit des Gegentheils. Alle Zustände und Beschaffenheiten, die blos aus dem Verhältnisse einer moralischen Natur zur sinnlichen hervorgehen können, müssen bei dem heiligen Wesen wegfallen; (Rechte und Pflichten können ihm nicht zukommen; noch kann er dem Sittengesetze unterworfen sein.)

§. 760.

Die Formel, die Heiligkeit Gottes (§. 759.) zu bestimmen, ist also folgende: Wie sich in der menschlichen Natur die reine moralische Vernunft verhält zur Möglichkeit alles Sittlichguten durch das menschliche Begehrungsvermögen; so verhält sich zur Möglichkeit aller sittlichen Güte in der Welt überhaupt, zur wahren Beurtheilung der freien Handlungen aller moralischen Wesen und Verknüpfung derselben mit angemessnen Folgen, ein im Wesen Gottes dafür zureichender Grund.

§. 761.

Wenn wir uns die Heiligkeit Gottes denken, so wie sie sich in Beziehung auf diejenigen Wesen äussert, welche der Moralität, und demnach des Verdienstes und der Schuld fähig sind; so ergiebt sich der Begriff der göttlichen 2) Gerechtigkeit, dass er nehmlich, nach der Würdigkeit der moralischen Wesen, ihnen Belohnungen oder Strafen, nach Angemessenheit ihrer Handlungen ertheilt, je nachdem sie Verdienst oder Schuld sich erworben, und Glückseligkeit oder Uebel verdient haben. Er hat diese Belohnungen und Strafen unnachlasslich in der Einrichtung der moralischen Welt angelegt, weil er selbst den in seiner Heiligkeit gegründeten moralischen Endzweck der Welt nicht aufheben kann, und weil er durch alle Gesetze und Wirkungen in der moralischen Welt die Realisirung desselben eingeleitet hat.

§. 762.

Nach diesen Gesetzen, die blos das höchste Gut der moralischen Wesen beabsichtigen, geschieht die Vertheilung der Belohnungen und Strafen zur Angemessenheit des persönlichen Verdienstes oder der persön-

sönlichen Schuld, und ein gerechtes, heiliges Wesen kann nicht Verdienst und Schuld erlassen, und selbst die bereits verwirkten Folgen der Sünden und Abweichungen vom Sittengengesetze können durch die Besserung nicht aufgehoben, wohl aber durch die Besserung die Ursachen neuer Uebel und unglücklicher Folgen unmoralischer Handlungen für die Zukunft entfernt werden.

§. 763.

3) Allwissenheit (oder der Verstand Gottes); ihm ist Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleich, er übersieht die moralische Welt mit allen ihren Wirkungen, Erscheinungen und Folgen. 4) Allweisheit; er wählt zu dem vollkommensten Zwecke die besten Mittel.

§. 764.

Vermittelst dieser Eigenschaften ist die Gottheit Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, d. h. die menschliche Vernunft kann sich das Dasein der Welt und des moralischen Endzweckes derselben, so wie die künftige Ausführung des moralischen Weltplans nicht anders denken, als durch die Annahme jener Vollkommenheiten, zu denen sie sich nach der Analogie ihrer Vermögen erhebt.

§. 765.

Gott ist Schöpfer der Welt, d. h. er ist, als ein von der Welt verschiednes, und moralisches Wesen, durch einen freien und allmächtigen Willen, Urheber derselben. Dies ist der Begriff einer unmittelbaren Schöpfung, wo wir uns das Wirken des Schöpfers denken, theils ohne Zeit, worinn, theils ohne Stoff, wodurch er gewirkt hat.

§. 766.

Aus diesen Begriffen ergiebt sich zugleich der Begriff der Welt als eines in sich vollendeten Systems von Wesen, in welchen die Vernunft Endzweck ist. Auch soll der Begriff einer unmittelbaren Schöpfung die Schöpfung selbst nicht erklären und begreiflich machen, sondern vielmehr den unbegreiflichen Gedanken in seiner Unbegreiflichkeit darstellen.

§. 767.

Der Vernunftbegriff des nothwendigen Wesens führt nehmlich auf einen letzten höchsten Grund hin, durch welchen die Welt da ist; einen Grund, welcher, um ihr Dasein zu bewirken, eines äussern Stoffes eben so wenig bedurfte, als er es durch Veränderung und Anwendung seines eignen Stoffes, durch Ausgiessung, Ausstralung (Emanation) und Entwickelung desselben vermochte; also einen Grund von unvermittelter, von Zeit und Stoff unabhängiger Wirksamkeit.

§. 768.

Dem nothwendigen Wesen (§. 767.) kommt es zu, letzter Grund von allem Zufälligen zu sein, also zu wirken, aber nicht sinnlicher, sondern übersinnlicher Weise. Die Vernunft wird durch Betrachtung der ursachlichen Verknüpfung der Natur zum Begriffe des nothwendigen Wesens geleitet, aber nicht, um darunter eine höchste sinnliche Ursache an der Spitze aller Reihen sinnlicher Ursachen zu denken; sondern, weil sie für diese Reihen sinnlicher Ursachen sich einen letzten unbedingten Grund vorstellen muss, also einen Grund, durch welchen alles da ist, was sich in ursachlicher Verknüpfung darstellt, und darstellen kann, aber nicht als sinnlich erzeugt, sondern auf übersinnliche Weise bewirkt. Nur die Ursachen

ſachen der Sinnenwelt bedürfen, um zu wirken, eines Stoffes, woraus, und eines Zeitpunctes, worinn. Ohne dies iſt für ſie gar kein Wirken gedenkbar. Das nothwendige Weſen würde alſo zu einer Urſache in der Sinnenwelt herabgeſetzt werden, wenn man es dieſen Bedingungen unterwürfe, und dann aufhören, das nothwendige Weſen zu ſein.

§. 769.

Der grobe Begriff eines Weltanfangs fällt alſo weg, ohne daſs deshalb die Welt als ewig vorgeſtellt werden könnte, welches mit dem Begriffe des nothwendigen Weſens eben ſo wenig vereinigt werden kann. Auch erſcheint der Begriff eines auſser Gott ewig vorhanden geweſenen, und von ihm nur geformten Weltſtoffes, als ganz unſtatthaft, man denke ſich denſelben nun begabt mit Kraft, oder in todter Ruhe.

§. 770.

In Rückſicht auf die Erhaltung der Welt führt das Bedürfniſs der Vernunft auf die Beantwortung der Frage: Macht derſelbe Grund, welcher die vernünftigen Weſen zwingt, einen Schöpfer der Welt durch Vernunft und Freiheit zu glauben, es ihnen auch nothwendig, in denſelben Glauben die Erhaltung der Welt einzuſchlieſsen? Iſt der Glaube an Erhaltung der Welt mit dem Glauben an das Daſein Gottes nothwendig und unzertrennlich verbunden?

§. 771.

Wenn in dem Begriffe: Gott, ein Schöpfer der Welt nach dem vollkommnen Endzwecke der Vernunft gedacht werden muſs; wenn dieſer vollkommne Endzweck der Vernunft, für ein Weltſyſtem, wahre

 Unend-

nendlichkeit hat; so ergiebt sich, daſs mit dem Glauben an Gott nothwendig und unzertrennlich verknüpft ist, der Glaube 1) an die endlose Erhaltung der vernünftigen Wesen, 2) und an die endlose Erhaltung aller derjenigen Kräfte und Verbindungen von Kräften, welche Mittel der Erreichung des göttlichen Endzweckes für die vernünftigen Wesen sind.

§. 772.

In den Glauben an die Erhaltung der Welt dürfen nur diejenigen Vorstellungen aufgenommen werden, ohne welche der Glaube an das Dasein Gottes nicht würde bestehen können, daher können die Bestimmungen der Art und Weise der Erhaltung besondrer Gattungen von Wesen nicht bis ins Einzelne verfolgt werden.

§. 773.

Gott regiert die Welt, d. h. er behandelt nach den unwandelbaren Gesetzen der Natur- und der moralischen Welt die lebendigen und vernünftigen Wesen, um sie alle ihrer Bestimmung näher zu bringen, und besonders den Endzweck der moralischen Welt zu realisiren.

§. 774.

Dieses höchste Gut: die völlige Harmonie zwischen Tugend und Beseligung, das in Beziehung auf den Menschen: Endzweck, in Beziehung auf die Gottheit: Weltplan heiſst, ist zugleich der höchste Gesichtspunct, aus welchem wir die Weltregierung Gottes betrachten müssen.

§. 775.

§. 775.

Dieser Weltplan umschliesst das grosse Ganze und bewirkt in der moralischen Welt einen stufenweisen ununterbrochnen Fortschritt der sinnlich-vernünftigen Wesen vom Schlechtern zum Bessern, und ein langsam eintretendes Uebergewicht der moralischen Güte und Reife über Laster, Aberglauben, Thorheit, Vorurtheil und Irrthum.

§. 776.

In der Angemessenheit zu diesem Weltplane vertheilt die Gottheit so viel Glückseligkeit unter die moralischen Wesen, als diese sich, durch Gebrauch ihrer Freiheit und durch Ausübung des Sittengesetzes, Verdienst erwerben. An der Erwerbung des moralischen Verdienstes aber hat die Gottheit nur in so fern Antheil, als sie der Urgrund aller Moralität ist, und durch die moralische Gesetzgebung in der Vernunft alles Gute derselben möglich gemacht hat.

§. 777.

Da aber nur hienieden die Epochen der Disciplin beginnen, auf welche erst langsam die Epochen der Compensation eintreten können, so läfst sich noch während der gegenwärtigen Daseinsperiode kein völliges Ebenmaass zwischen Verdienst und dadurch erworbnen Lohne, zwischen Tugend und Glückseligkeit, erwarten. Bei dem scheinbar disharmonisch angelegten Verhältnisse der Naturwelt zum Reiche der moralischen Wesen ist jenes völlige Ebenmaass nicht zu erwarten; und dieses scheinbare Misverhältniss konnte in einer Periode der Prüfung und Erziehung moralischer Wesen durchaus nicht vermieden werden.

§. 778.

Gott leitet aber, als moralischer Gesetzgeber und Vollender des moralischen Weltplans, die sinnlich-vernünftigen Wesen nach den einmal angelegten ewigen und unveränderlichen Gesetzen, ohne Erhöhung, ohne Milde, ohne Ausnahme.

§. 779.

Die vernünftigen Wesen umfassen den moralischen Weltplan im Ganzen, ohne sich anzumaſsen, die Realisirung desselben in Einzelnen und die scheinbar dabei vorwaltenden Anomalien begreifen und erklären zu wollen. Sie glauben aber, daſs der Schöpfer der moralischen Welt gewiſs selbst durch die Verirrungen der menschlichen Freiheit, durch Sünden, Irrthümer und Laster, seinen groſsen Plan keinesweges werde aufhalten lassen, ohne doch das Verhältniſs begreifen zu können, in welchem die menschliche Freiheit gegen den Plan der göttlichen Weltregierung steht.

§. 780.

Die letzten Zwecke des Unendlichen können also aus der richtigen Entwickelung der Teleologie der moralischen Vernunft zuversichtlich bestimmt werden, wenn es gleich der Sterbliche, der das Ganze nicht übersieht, nicht wagen darf; die Mittel, nach ihrem Umfange und nach ihrer Verschiedenheit in dem Weltall, zu beurtheilen, deren sich die Gottheit bei der ins Unendliche fortschreitenden Realisirung dieses Weltplans bedienen wird.

§. 781.

Pragmatische Litteratur der Wissenschaft der Vernunftreligion:

J. Kant, *Kritik der practischen Vernunft.* (Riga) 2te Auflage.

Der-

Derselbe, *die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* (Königsb. 1793.) und die Menge von Kommentatoren und Gegnern dieser Schrift.

Derselbe, *über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.*

Derselbe, *über das Ende aller Dinge.*

Beide in der Berlin. Monatsschrift.

K. L. Reinhold, *über das Fundament der moralischen Religion,* in den *Beiträgen zur Bericht. etc. Th.* 2. S. 295 *ff.*

K. H. Heydenreich, *Betracht. über d. Philosophie d. natürl. Religion.* 2 Thle. (Lpzg. 1790. 1791.)

Derselbe, *Grundsätze der moralischen Gotteslehre.* (Leipzig. 1792.)

Derselbe, *philosophisches Taschenbuch für denkende Gottesverehrer.* 2 Bändchen.

Derselbe, *Briefe über den Atheismus.* (Leipzig 1797.)

J. C. G. Schaumann, *Philosophie der Religion überhaupt u. d. christl. Glaubens insbesond.* (Hall. 1793)

L. H. Jakob, *Beweis für die Unsterblichkeit der Seele a. d. Begriffe d. Pflicht.* (Züllich. 1794.) 2te Aufl.

Derselbe, *über den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes.* (Libau 1791.)

Derselbe, *allgemeine Religion.* (Halle 1797.)

Derselbe, *vermischte philos. Abhandl.* (Halle 1797.)

C. C. E. Schmid, *philos. Dogmatik.* (1796.)

J. Berger, *Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion.* (Leipzig 1796.)

Müller *Entwurf e. philos. Religionslehre.* (Hall. 1797.)

K. L. Pörschke, *Einleit. in d. Moral.* (Königsb. 1797.)

Zugleich gehören hieher die Rücksichten auf die moralische Religion, die sich in verschiedenen Kompendien der Moral aus der kritischen Schule, z. B. in den von C. C. E. Schmid, Jakob, Heyden-

 reich,

reich, Kiesewetter, J. P. Snell, J. W. Schmid, Schaumann u. andre, und in den Schriften finden, die überhaupt das Gemeinsame aller practischen Wissenschaften, die Lehre der Freiheit, die Grundbegriffe des Rechts und der Pflicht etc. behandeln.

Unter den Vorkantischen Schriften, und denen, die den Gegenstand entweder populär oder von einer andern Seite behandeln:

J. G. Herder, *Gespräche über Gott.* (Gotha 1787.)
E. Platner, *Gespräche über den Atheismus.* (2te Auflage 1783.)
Reimarus, *Wahrheiten der natürl. Religion.* 6te Aufl.
Rehberg, *Verhältniss der Metaphys. z. Relig.* (1787.)
Mendelssohn, *Morgenstunden.* 1 Thl. (Berl. 1786.) und *Jakobs Prüfung derselben.*
J. H. Tieftrunk, *Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik.* (Berlin 1790.)
A. Riem, *reines System der Religion für Vernünftige.* (Berlin 1793.)
Schwarz, *die moral. Wissenschaften.* 2 Thle. (neue Auflage 1797.)
K. H. L. Pölitz, *Beitr. zur Kritik der Religionsphilos. und Exegese unsers Zeitalters.* (Leipzig 1795.)
Derselbe, *Moralisches Handbuch oder Grundsätze eines vernünftigen u. glückl. Lebens.* (Lpzg. 1795.) 2te Ausgabe.

Der Idealismus, der die Fichtesche Schule beseelt, liegt in seiner Anwendung auf Religion, da seine Sittenlehre erst angekündigt ist, noch nicht dem Publikum vor, um die Vermuthung einiger denkender Männer, als führe dieser Idealismus zum Atheismus hin, zu bestätigen. —

§. 782.

Der Geist und das Resultat der in diesem Lehrbuche enthaltnen Philosophie beruht daher auf folgenden Momenten, die ich auszugsweise aus K. L. Reinholds Abhandlung, an seine in Jena zurückgelassnen Zuhörer, im July des N. d. Merkurs 1794. S. 315 ff. aushebe:

„Daſs eine und ebendieselbe in dem Wesen der Vernunft gegründete Function, sowohl jedem richtigen Raisonnement der Denkkraft, als auch jeder guten Handlung des Willens zum Grunde liege; nehmlich: das Unterordnen des Besondern unter das Allgemeine, und daſs also die im Vernunftschlusse und in der Sittlichkeit beschäftigte (theoretische und practische) Vernunft an eine und ebendieselbe Handlungsweise gebunden sei."

„Daſs die Sittlichkeit als das freie Ergreifen der Gesetzmäſsigkeit um ihrer selbst willen gegen den eigennützigen Trieb bei den guten — und als das freie Ergreifen des eigennützigen Triebes gegen das Gesetz, bei den bösen Handlungen gedacht werden müsse; wie sie denn auch durch den gemeinen gesunden Verstand als die freie Befriedigung der Forderung des Gewissens gegen die Forderung des Gelüstens in dem einen, und als die freie Befriedigung des Gelüstens gegen die Forderungen des Gewissens in dem andern Falle gedacht wird."

„Daſs jedes philosophische System, durch welches die philosophirende Vernunft mit dem gemeinen und gesunden Verstande über die Ueberzeugung von der Freiheit des Willens entzweit wird, eben so falsch als verderblich sei."

„Daſs dieſe Freiheit, in wie fern ſie der ſittlichguten und ſittlichböſen Handlung zum Grunde liegt, unbedingt, im ſtrengſten Sinne des Wortes, Freiheit ſei, daſs nur durch ſie das Verdienſt und die Schuld unſerer Handlungen, der Werth und Unwerth unſrer Perſon in unſrer Gewalt ſtehe, und daſs wir, ohne ſie, eben ſo wenig dafür bürgen könnten, ob wir in jedem folgenden Augenblicke rechtſchaffen oder nichtswürdig, glücklich oder unglücklich ſein würden."

„Daſs, ohne dieſe Freiheit, und die nur durch ſie denkbare Zurechnungsfähigkeit unſrer Handlungen, eben ſo wenig ein probehältiger Grund der Erwartung eines künftigen Lebens, als ein eigentlicher reeller Unterſchied zwiſchen moraliſcher und phyſiſcher Nothwendigkeit und Möglichkeit, zwiſchen Zwang und Pflicht, zwiſchen Können und Dürfen, folglich ſchlechterdings keine Moralität, auch im gegenwärtigen Leben möglich ſei."

„Daſs die philoſophirende Vernunft ſo wenig mit dem geſunden Verſtande als mit ſich ſelbſt einig ſei, ſo lange ſie fortfährt Principien des Dogmatism und Scepticism, des Naturalism und Supernaturalism aufzuſtellen."

„Daſs die Geſundheit des Verſtandes ſich durch eine gleichweite Entfernung von anmaſslicher Wiſſerei und von Zweifelſucht, von Unglauben und von Aberglauben ankündige; und daſs die mit ſich ſelbſt einige philoſophirende Vernunft im Dogmatism nichts wahr finden könne, als den Abſcheu vor Zweifelſucht; im Scepticism nichts als den Abſcheu vor Aberglauben, und im Supernaturalism nichts als den Abſcheu vor Unglauben."

„Daſs

„Daſs die einzig wahre Philoſophie in ſo fern weder dogmatiſch noch ſkeptiſch ſein könne, als ſie durch die Kritik der reinen Vernunft eingeleitet; und die einzig wahre Religion in ſo fern weder naturaliſtiſch noch ſupernaturaliſtiſch ſein könne, als ſie durch Moralität begründet wird."

„Daſs die einzigwahre Philoſophie allgemeingültig, für alle Menſchen dieſelbe ſei, und alle Secten und Partheien in ihrem Gebiete ohnmöglich mache, in wie fern ſie, in ihren Principien nichts anders iſt und ſein kann, als die reine, weder durch Mangel noch durch Ueberfluſs fehlerhafte, Kenntniſs der urſprünglichen, allen Menſchen gemeinſchaftlichen, und bei aller Verſchiedenheit der Organiſationen, Temperamente, Erziehungsarten u. ſ. w. in jedem Menſchen, auf dieſelbe Weiſe vorhandenen Geſetze, an welche ſie durch die aller Erfahrung zum Grunde liegenden, und in ſo fern von aller Erfahrung unabhängigen Vermögen des Gemüths gebunden ſind."

„Daſs die einzig wahre Religion, allein auf Moralität gegründet, und in ſo fern weder eſoteriſch noch exoteriſch, weder blos für die Philoſophen, noch blos für den Pöbel, weder ein metaphyſiſches Syſtem noch eine politiſche Maſchine ſein könne."

Daſs alſo dieſe Philoſophie, die den ganzen Menſchen nach beiden Theilen ſeiner Natur und nach allen in denſelben enthaltnen Anlagen, Vermögen und Kräften umſchlieſst, den Menſchen mit ſich ſelbſt zum Frieden und zur Harmonie bringen und dadurch die Einigkeit bewirken könne, ohne die keine Glückſeligkeit und kein Genuſs des Lebens gedacht werden kann; daſs

ſie

sie aber auch, indem sie den Verstand erhellt und das Herz erwärmt, indem sie ins Leben übergeht und mit allen Verhältnissen desselben in Verbindung gebracht werden kann, uns für höhere und bessere Daseinszustände in lichtern Gegenden des Universums erziehe, und in dieser Hinsicht, im vollen Sinne des Worts, die Verheissungen dieses und jenes Lebens habe!

Bayerische Staatsbibliothek München

Druckfehler.

S. 8	Z. 9 v. o.	lese man nach fühlt — hervorgeht,	
12	14 v. u.	l. Sittlichkeit st. Sinnlichkeit.	
30	13 v. u.	l. und seinen Organen	
49	2 v. o.	l. Geschöpfs st. Geschlechts.	
177	5 v. o.	l. von st. vor — unterschieden.	
182	5 v. o.	l. denselben st. derselben.	
225	15 v. o.	l. den Begriff der	
235	15 v. u.	l. in der Sinnenwelt	
261	12 v. u.	l. zum Subjecte des	
288	5 v. o.	l. Erkennbare.	
319	10 v. o.	l. Triebe st. Willen.	
380	6 v. u.	l. verbindet.	

1000.-
10.6.83

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Pölitz, Karl Heinrich Ludwig,

Lehrbuch für den ersten Cursus der Philosophie mit nächster Beziehung auf
die Reinholdsche Elementarphilosophie

Leipzig 1798

Ph.u. 399
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046619-8
VD18 90631226